ELEUTERIO ELORDUY, S. J.
CON LA COLABORACIÓN DE
J. PÉREZ ALONSO

EL ESTOICISMO



EDITORIAL GREDOS, S. A.

EL ESTOICISMO

TOMO II

(En este tomo II faltan las páginas 417 a 432)



Imprimi potest:
Luis González Hernández, S. J.
Provincial

Nihil obstat:
Francisco Pinero Jiménez
Madrid, 22-VIII-70

Imprímase:
† Dr. Ricardo Blanco
Obispo Auxiliar
22-VIII-70

© ELEUTERIO ELORDUY, S. J., 1972.

EDITORIAL GREDOS, S. A. Sánchez Pacheco, 83, Madrid. España.

Depósito Legal: M. 3119 - 1972.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 83, Madrid, 1972. — 3336.

I

EN TORNO A LA LÓGICA

A. PROBABILISMO ACADÉMICO Y DOGMÁTICO ESTOICO

1. PERSPECTIVA HISTÓRICA

1. Orientaciones diversas. Los niños y los necios dicen cosas verdaderas, según los estoicos, pero no poseen la verdad. Esta sentencia, recogida por Sexto Empírico en un pasaje que luego citaremos, merece especial atención. Es una observación aplicable a aquel criterio instintivo u oportunista que se atiene al saldo positivo o negativo de las ventajas o inconvenientes de los sistemas para aceptarlos o rechazarlos. Es un procedimiento aplicable incluso a los temas más serios, y admite sondeos y experiencias prudentes que se justifican en el principio de que nadie puede aspirar a la posesión de la verdad absoluta. Las escuelas griegas adoptaron contra el Estoicismo este criterio probabilista. Eran consecuentes. Al suponer la eternidad de un mundo que pasa del caos al cosmos ordenado —aunque nunca perfecto—, necesariamente tenían que recurrir al saldo de conveniencias y ventajas que arrojara cada sistema. De ahí la benevolencia con los mitos religiosos y con las filosofías inspiradas en el relativismo de la verdad.

El *lógos* estoico, esencialmente hacedor e inteligente, no admite en sí relativismos en su actividad metafísica (estudiada en el volumen primero). El universo no procede de un caos inicial, como creían los griegos, sino del *lógos* hacedor de estructuras, esencialmente sistematizador. Por esto, la filosofía sistemática de los estoicos tiene un sentido inverso al de la filosofía sistemática griega. Según Sexto Empírico (*Adu. logicos*, I, 16), en Platón se distinguen Lógica y Ética; más claro en Xenócrates y definitivamente en el Perípato y la Estoa, que sigue el orden Lógica-Moral-Física. Griegos y estoicos coinciden en la existencia de problemas reales y filosóficos idénticos que después de diversas tentativas se fijaron en problemas lógicos, éticos y físicos. Pero estas tres partes de la filosofía sistemática no tienen el mismo sentido. Los griegos recurren a *leyes analógicas* sistematizadoras o cosmificadoras, que parten del caos primitivo en forma ascendente hacia el *télos* último en la eternidad. En cambio los estoicos —y con ellos el cristianismo— parten del *lógos* creador —estudiado analógicamente en su acción estructuradora de las partes de un universo— y

de una filosofía que tiene un doble aspecto desconocido para el helenismo, a saber: un aspecto infinito de eficiencia metafísica en la causa primera o *Lógos*, y otro aspecto necesariamente limitado y temporal en los conjuntos creados o agregados, que reciben las denominaciones de σύστημα y de ἄθροισμα en el Estoicismo.

Esta oposición entre estoicos y griegos la vimos en Séneca, aun cuando los conceptos de σύστημα y de ἄθροισμα los encontramos en Sexto Empírico (*Adu. log.*, I, 40).

Para los griegos, *saber* tiene que ser *poseer conocimientos* o ser poseedor de formas cognoscitivas acumuladas en la mente. Zenón no estaba de acuerdo. La ciencia sí es conjunto de conocimientos. Pero la sabiduría no es un acervo de conocimientos que el hombre adquiere uno tras otro, almacenándolos en la memoria con el mayor cuidado posible. Ya sabiduría es algo único, subsistente en sí misma, eterna como el *lógos* divino; es algo de por sí que el hombre adquiere por participación, como el mismo ser, no porque lo vaya ganando trozo a trozo. Es como un terreno cuya posesión no se adquiere por palmos, sino todo de una vez. Por eso una cosa es la sabiduría y otra el poseerla, como dice enfáticamente Séneca, después de haber refutado a peripatéticos, a megáricos y aun a los mismos estoicos.

Aliud est ager, aliud agrum habere, quidni?	Una cosa es un campo, y otra el poseerlo, ¿no es verdad?

Para no desvirtuar las expresiones de Séneca, hay que tomar las palabras mente y vida en la exaltación máxima de la bondad que en sí encierran. La mente perfecta es propiamente la inteligencia divina. Los estoicos —como lo hemos indicado en otras ocasiones— apenas creen que el hombre sea de hecho capaz de llegar a esa categoría suprema del ser racional, que sólo es connatural a Dios, en quien reside el arte supremo de la vida, o sea, la Providencia divina, que todo lo rige con cálculo infalible en la armonía infinitamente bella del cosmos.

Establecido así el sentido de la *Sabiduría* o *Verdad-en-sí*, en su acepción primigenia y absoluta, como fuente de todos los saberes, se deduce cuál ha de ser la naturaleza de la filosofía sistemática y de sus partes, en cuanto conjuntos o agregados —σύστημα o ἄθροισμα— derivados de la actividad suprema y universal del *lógos*. Se deduce, además, que la sistematización del saber filosófico de la Estoa —lo mismo que la filosofía cristiana y la teología— tenían que chocar necesariamente con las escuelas griegas contemporáneas, abiertas a un relativismo o escepticismo más o menos acentuado.

2. Posición estoica. Es cierto que Platón, por su temperamento religioso y a pesar de su amor al mito, tal vez hubiera podido aceptar el concepto providencialista y absoluto de la Sabiduría en su sentido

estoico incluso senequista. Pero en realidad los académicos se extraviaron hacia un escepticismo incompatible con la creencia en un *lógos* hacedor e inteligente. La filosofía sistemática de la Estoa hubo de entrar en colisión con el pensamiento helénico, comenzando por la parte de la Lógica, que para los griegos era una dialéctica compatible con el mito. En cambio, para los estoicos, la Lógica sistematizada de la escuela había de proceder de la esencia, fuerza y poder sistematizador de la Sabiduría, interviniendo con estos conceptos sapienciales en el campo científico, tal como se cultivaba en Atenas.

La filosofía del Pórtico no trató de innovar la cultura griega. Si apeló a la ciencia fue para defender con sus armas los dogmas tradicionales. Si de algo hizo alarde, fue de intransigencia y firmeza en su dogmatismo, que no quería condescender con la crítica revolucionaria predominante en las escuelas griegas, como se puede ver por la silueta que del sistema estoico trazaron sus propios enemigos, especialmente en la Lógica en su sentido más general, no en el sentido técnico actual de la lógica formal, de la que hablamos en el primer tomo, en sus relaciones con la lógica metafísica. La lógica abarcará aquí todo el proceso cognoscitivo, humano y sólo lo humano.

Los adversarios de la Estoa en los problemas del conocimiento fueron los escépticos, mas no todos ellos influyeron en la controversia criteriológica con los estoicos. La escuela cirenaica, única que estableció cierta como distinción entre el mundo externo y el interno [1], había precedido sin que de ellos se ocuparan en el Pórtico. Tampoco contendieron con los estoicos Pirrón y sus discípulos inmediatos, aunque el fundador de la escuela floreció simultáneamente con Zenón. Más tarde retoñaron las doctrinas pirrónicas con Enesidemo y Agripa (s. I-II), pero tampoco afectaron al sistema estoico perfectamente cristalizado, que asimismo era invulnerable para los ataques de la escuela empírica, última variedad del escepticismo antiguo cultivado por Sexto Empírico en los siglos II-III de nuestra era. Sólo el escepticismo mitigado de la tercera y cuarta Academias, la de Arcesilao y el sutil Carnéades, aliada con epicúreos y peripatéticos, entró en lid contra los filósofos del Pórtico, capitaneados por Crisipo, campeón del dogmatismo. De éste su adversario temible decía el no menos formidable Carnéades que no existiría él si no existiera Crisipo [2]. Las vicisitudes de la controversia las conocemos por Cicerón, partidario de la doctrina de la Academia, que asumió la defensa del "probabilismo" y no del escepticismo; pues el hombre, según los académicos, puede llegar a una probabilidad práctica y científica suficiente para la vida, aunque no debe aspirar a la certeza absoluta, que es imposible. ¿No se contentan con la probabilidad los mismos estoicos en los asuntos de la vida?

---

[1] Aristipo distingue entre "lo externo y lo que produce la afección" diciendo que sólo la afección se nos manifiesta a nosotros. (Sexto Empírico, *Adv. math.* VII, 191 ss.); mas no llega a romper el contacto entre el mundo externo y el interno.

[2] Diógenes Laercio, IV, 62.

Quid enim? conscendens nauem sapiens, num comprehensum animo habet atque perceptum, se ex sententia nauigaturum? qui potest? Sed si iam ex hoc loco proficiscatur Puteolos stadia triginta, probo nauigio, bono gubernatore, hac tranquillitate: probabile uideatur, se illuc uenturum esse saluum.

Pues ¿qué? ¿Acaso el sabio tiene al embarcar certeza y comprensión absoluta de que va a navegar conforme a su sentir? ¿Cómo la va a tener? No, sino que le parece probable que al navegar de aquí a Puteolos treinta estadios con un buen piloto y con esta tranquilidad del mar llegará allí salvo [3].

Esa probabilidad es la que basta también para las creencias religiosas y científicas. Aspirar a una certeza absoluta es pretender algo que los filósofos más serios, como Sócrates y Platón, y cuantos sabios han existido, nunca han logrado ni intentado. Cicerón ridiculiza las pretensiones estoicas con ese argumento general, pero no contento con observaciones de sentido común, les ataca en cada una de las partes de la Filosofía:

In tres igitur partes et a plerisque et a uobismet ipsis distributa sapientia est. Primum ergo, si placet, quae de natura rerum sint quaesita uideamus. At illud ante: estne quisquam tanto inflatus errore ut sibi se illa scire persuaserit?

En tres partes dividen la sabiduría la mayor parte de los filósofos, y vosotros con ellos. Veamos ante todo las cuestiones de la naturaleza (o de la Física) como primeras que son: ¿Quién hay que padezca tal hinchazón de error que esté persuadido que él las conoce? [4].

Prescindiendo de las cuestiones físicas disputables, Cicerón arremete contra los mismos geómetras, que hacen gala, no sólo de persuadir, sino de forzar la inteligencia con sus raciocinios:

Non quaero ex his illa initia mathematicorum; quibus non concessis, digitum progredi non possunt: Punctum esse quod magnitudinem nullam habeat; lineamentum longitudinem latitudine carentem; extremitatem, et quasi libramentum, in quo nulla omnino crassitudo sit. Haec quum uera esse concessero: si adigam ius iurandum sapientem eumne prius, quam Archimedes eo inspectante rationes omnes descripserit eas, quibus efficitur, multis partibus solem maiorem esse, quam terram, iuraturum putas? Si fecerit, solem ipsum, quem deum censet esse, contempserit. Quod si geometricis rationibus non est crediturus, quae uim adferunt in docendo uos

No les preguntaré acerca de los principios de las matemáticas, sin cuya concesión no podrán avanzar una pulgada: que el punto es lo que carece de magnitud, que la línea es longitud carente de anchura, que la superficie extrema, esa zona de equilibrio, no tiene grosor. Concediendo que todo eso es verdad, si obligara a jurar al sabio, ¿piensas que se atrevería a jurar que el sol es mucho mayor que la tierra, antes de que Arquímedes explicara en su presencia las razones que lo prueban? De jurar, despreciaría al sol, que juzga ser algo divino. Y si no cree a los geómetras, cuyo razonamiento es eficaz, como vosotros mismos decís, sin duda que estará mucho más

---

[3] Cicerón, *Acad. pr.*, II, 100.
[4] *L. c.*, 116.

ipsi ut dicitis: ne ille longe aberit, ut argumentis credat philosophorum: aut, si est crediturus, quorum potissimum?

lejos de dar crédito a las pruebas de los filósofos. Y si cree a éstos, ¿a quiénes preferirá? [5].

La táctica del académico probabilista es, como se ve, neutralizar una ciencia con otra, una escuela con su rival. Los estoicos y pitagóricos, inducidos probablemente por tradiciones astronómico-religiosas del Oriente, antes de Arquímedes, admitían que el sol es de mayores proporciones que la tierra. Al asentar esa proposición, ¿qué certeza pueden atribuirse? ¿La que se funda en la prueba geométrica? ¿La que se basa en pruebas filosóficas? Zenón y Crisipo admitían esa verdad, independientemente de los geómetras y de los otros filósofos, con lo que Cicerón y los académicos les consideraban aislados de todos los hombres de ciencia y en contradicción con ellos.

En otros temas era aún más fácil este procedimiento de oponer a una escuela filosófica el prestigio de todas las otras, embrollando de este modo la discusión de cualquier doctrina por medio de autoridades contrarias. Se desmenuzaban los sistemas, haciendo desfilar una galería brillante de sabios que habían fracasado en la búsqueda de la verdad, llegando a conclusiones incompatibles, y se apelaba al sentido común; basta su fallo para persuadirse de que es más modesto, más juicioso y menos pedante, contentarse con una prudente probabilidad que aspirar con nuestro menguado talento a una certeza que no pudieron lograr tantos ingenios floridos, tantos próceres de la sabiduría. Las afinidades del escepticismo probabilista antiguo con las actitudes modernas escépticas en cuestiones metafísicas y religiosas están a la vista.

Los escépticos de todos los matices se propusieron en la antigüedad, lo mismo que muchos agnosticistas posteriores, liberar al género humano del yugo de la necedad, muy especialmente en asuntos teológicos o colindantes con la religión y la moral. ¿Para qué afirmar de la divinidad lo que ignoramos? ¿A qué viene, sobre todo, el atribuir a Dios rasgos personales en una mezcolanza híbrida de propiedades extravagantes?

Zenoni et reliquis fere Stoicis aether uidetur summus deus, mente praeditus qua omnia regantur, Cleanthes, qui quasi maiorum est gentium Stoicus, Zenonis auditor, solem dominari et rerum potiri putat; ita cogimur dissensione sapientium dominum nostrum ignorare, quippe qui nesciamus soli an aetheri seruiamus.

A Zenón y a casi todos los estoicos les parece que el éter es el dios supremo, dotado de una mente que todo lo rige. Cleantes, en cambio, oyente de Zenón, estoico que parece de alcurnia más elevada, cree que es el sol el que domina y tiene el gobierno supremo. Esta disensión de los sabios obliga a ignorar quién es nuestro amo; pues ignoramos si debemos servir al sol o al éter [6].

---

[5] *L. c.,* 116, 117.
[6] *L. c.,* 41, 126.

En buena lógica, Cicerón debía haber admitido lo que todos los estoicos admitían sin discrepancias —a saber, que hay un Dios único y supremo, próvido y dotado de mente racional y personal—, desechando como dudoso o incierto lo que disputaban entre sí acerca de la naturaleza del éter o del sol. Mas procede en forma muy distinta: de la discusión o ignorancia irrelevante de las propiedades del éter o del sol se sirve como de premisa para echar por tierra un dogma tan fundamental como el de la existencia de un Dios único, señor supremo de todo y gobernador providente. En consideraciones tan livianas estriba el académico su superioridad mental sobre la barbarie asiática de los estoicos que, entendiendo por mundo el conjunto de Dios y los demás seres, dicen que "el mundo es sabio; que tiene una mente; que se ha hecho a sí y al mundo y que lo gobierna, mueve y rige todo"[7].

Con igual frivolidad se ríe el orador romano del dogma de la providencia cuando, refiriendo la sentencia antiprovidencialista de Estratón de Lampsaco, "quien se niega a usar de la acción de Dios para fabricar el mundo, y enseña que la Naturaleza ha hecho cuanto existe", añade:

Nae ille et deum opere magno liberat, et me timore! Quis enim potest (quum existimet se curari a deo) non et dies, et noctes diuinum numen horrere? et, si quid aduersi acciderit (quod cui non accidit?) extimescere, ne id iure euenerit?[8].

Y ¡de qué carga tan grande libra Estrabón a Dios, y a mí de qué apuro! Porque ¿quién que piense que Dios se ocupa de él no pasa los días y las noches espantado de ese numen divino? Si a uno le ocurre algo adverso —¿y quién hay que no le pase algo?— teme que esto le ha ocurrido porque lo merecía.

Las sociedades elegantes de Grecia y de Roma no tenían el nivel moral que hace falta para aceptar una creencia tan seria como la de un Dios providente y ser consecuentes con ella. La religiosidad tradicional, lo mismo la del pueblo con sus crasas supersticiones politeístas, como la de los estoicos y pitagóricos que dentro de un monoteísmo fundamental daban acogida a aquellas supersticiones explicándolas simbólicamente, fueron objeto de cierto desdén intelectualista promovido por una literatura que formaba una escuela anónima, cuyo único dogma era el escepticismo religioso. Carnéades y Cicerón repiten las ironías aristotélicas sobre la ciencia y las virtudes divinas, añadiendo otras de su propio ingenio[9].

La circunstancia ya indicada de que los estoicos, en su monoteísmo providencialista, incurren en la debilidad o en el error de tener en cuenta las supersticiones populares, les da pie a académicos y peripatéticos para englobar a ese Dios supremo como uno de tantos en la caterva de dioses o espíritus, deshonrando y contaminando el dogma monoteísta y providencialista con

[7] *L. c.*, 37.
[8] *L. c.*, AB, 121.
[9] Cfr. Aristóteles, *Met.*, 9, 1074 b, 18 ss.; *Ética a Nic.*, K. 8, 1178 b, 8-15.

todas las ridiculeces atribuidas por la Mitología incluso a los dioses de más baja ralea. Para probar que Dios no tiene conocimiento ni providencia, Cicerón glosa burlonamente el argumento estoico con las siguientes bufonadas:

Zeno enim ita concludit: 'Quod ratione utitur id melius est quam id quod ratione non utitur; nihil autem mundo melius; ratione igitur mundus utitur'. Hoc si placet, iam efficies ut mundus optime librum legere uideatur; Zenonis enim uestigiis hoc modo rationem poteris concludere: 'Quod litteratum est id est melius quam quod non est litteratum, nihil autem mundo melius, litteratus igitur est mundus' [10].	Zenón concluye así: el tener razón es mejor que el carecer de ella. Nada hay mejor que el mundo (entendiendo por mundo el conjunto de Dios y los demás seres). Luego el mundo tiene inteligencia. Si admites esto, terminarás diciendo que el mundo puede leer muy bien un libro. Porque, siguiendo la pauta de Zenón, podrás concluir así: El ser letrado es mejor que el no serlo. Nada es mejor que el mundo. Luego el mundo es letrado.

Acabamos de ver que en el tema dogmático-probabilista no trataban los contendientes de internarse en las simas profundas de la conciencia donde el yo y el no-yo se abrazan con amor o se divorcian con mutuo aborrecimiento. Se trataba más bien de escoger uno de los gestos culturales: el de la reserva estudiada, que ante los dogmas de la religión y de la ciencia formula aquella pregunta de alma fatigada "¿qué es la verdad?" [11], o el de la convicción sincera y ardiente en la verdad, que con austera intransigencia declara la guerra a todas las debilidades del escepticismo. Así se hallaban, frente por frente, los estoicos por una parte y, por la otra, los pirrónicos y los académicos, los epicúreos y los empíricos. La campaña que esta coalición había desarrollado contra los del Pórtico era tan intensa que muchos filósofos, como Antíoco Ascalonita y los Sextios, prácticamente estoicos, no daban sus nombres a la escuela por la creciente impopularidad de que ésta era objeto en los círculos intelectualistas. Otros estoicos claudicaban en puntos fundamentales de la escuela, como Panecio y Posidonio, a quienes los académicos colmaban de alabanzas por abandonar el fanatismo providencialista de sus maestros. La gnoseología griega —sensitiva y pasivista— es propia de seres sumergidos en el mundo e incapaces de distinguir entre el propio sujeto y la naturaleza envolvente. El *lógos* estoico, en cambio, no se identifica con nuestro yo.

En el debate se discutía especialmente la posibilidad o imposibilidad de encontrar una nota de certeza intrínseca a los conocimientos humanos, un criterio que automáticamente los clasificara en ciertos, probables, dudosos y falsos. Más en concreto, se litigaba sobre la existencia real o posible de la sabiduría, en el sentido moral y religioso que dieron a este término los estoicos y los cristianos, que no pudieron menos de declararse en estas controver-

---

[10] Cicerón, *De nat. deor.*, III, 22.
[11] *Jo.*, 18, 38; S. Agustín, *Contra Acad.*, III, 24; ML, 32, 946.

sias a favor del Estoicismo. Así se lo imponía el carácter esencialmente dogmático del Evangelio.

La táctica de los defensores del dogmatismo era el reverso de los procedimientos empleados por escépticos y probabilistas. Al empeño de comprometer lo cierto con lo probable, lo probable con lo dudoso y con lo erróneo, para contagiar a la verdad con la mentira, se opondría el sistema de deslindar bien las doctrinas ciertas de las especulaciones confusas y de los desatinos palmarios, aunque esto no siempre lo consiguieron los estoicos por sus miramientos con la Mitología. San Agustín es eminente en este arte de hacer destacar lo cierto de lo discutible:

Numquam rationes uestrae ita uim sensuum refellere potuerunt, ut conuinceretis nobis nihil uideri: nec omnino ausi estis aliquando ista tentare.

Nunca vuestros raciocinios pudieron rebatir la fuerza de los sentidos para convencernos de que no se ve nada. Ni siquiera os atrevisteis jamás a intentarlo [12].

Para poner en litigio la verdad de nuestros conocimientos del mundo externo y la realidad de éste, tuvo que venir una filosofía desconocida en la antigüedad, filosofía que tratara de construir con pensamiento humano la magnífica realidad del mundo y el mismo ser omniperfecto de Dios. Según la acertada referencia de San Agustín, los antiguos escépticos y académicos sólo discutieron sobre el modo de ser de ese mundo:

Sed posse aliud esse ac uidetur, uehementer persuadere incubuistis.

Lo que habéis procurado con toda vehemencia es probar que la realidad puede ser distinta de lo que parece [13].

A Carnéades, que con toda la fuerza demoledora de su ingenio se limitaba a negar el dogmatismo de Zenón y de Crisipo, opone San Agustín la tesis fundamental del Pórtico, que era ésta:

Id uisum ait posse comprehendi, quod sic appareret, ut falsum apparere non posset.

Dice (Zenón) que se puede comprender aquella visión (real o imaginaria, sensible o intelectual) cuya apariencia no puede darse en una visión falsa [14].

Y añade San Agustín por su cuenta:

Ego eam refelli posse non uideo et omnino uerissimam iudico.

Yo no veo que pueda ser refutada esta definición que juzgo verdaderísima [15].

La fuerza de esta expresión estoico-agustiniana aparecerá con más claridad en los párrafos siguientes. Lo que este pasaje atestigua es que el rea-

[12] San Agustín, *Contra Académicos*, III, 24; ML, 32, 946.
[13] *L. c.*
[14] *L. c.*, 21; ML, 32, 944.
[15] *L. c.*

lismo agustiniano —prescindiendo de lagunas determinadas— coincide con la criteriología estoica en el fondo y en el método, defendiendo como verdad inconcusa la certeza absoluta de muchos conocimientos, que se revelan tales por la luz de la evidencia con que brillan en el alma; evidencia que se nos impone con sólo asomarnos a nuestro interior. Vemos, pensamos, y no sólo nos damos cuenta de la certeza de ese fenómeno interno, sino muchas veces también de que esos actos llevan en sí el sello inconfundible de la veracidad, precisamente en la viveza refulgente con que nos ilumina.

Tal es el estado de conciencia que se observa por introspección reflexiva en conocimientos y sentimientos, que se incorporan de tal modo a nuestro ser que su falta de objetividad equivaldría a un desmoronamiento total del yo, a una especie de terremoto interno que dejara en ruinas toda la personalidad. El acto cognoscitivo, cuanto mayor sea su perfección, es más asimilable a la persona. El conocimiento no sólo es una forma representativa de los objetos, sino que, además, es una energía ontológica integradora del ser racional. La convergencia de estas dos propiedades, la representativa y la psico-física o entitativa —convergencia que únicamente puede darse en un principio sintetizador de actividades de órdenes distintos, como es la persona—, es lo que, en último término, da solidaridad a dos fenómenos tan dispares como son el de la recepción física de los estímulos externos y la representación activo-cognoscitiva de sus formas. Acrecentar esa doble capacidad, la pasiva asimiladora y la activa creadora de formas intencionales, es el fin de la educación y de la formación humana. Más tarde examinaremos este aspecto moral.

Una vez que ha afirmado la solidez inconmovible de la certeza de la visión, en el sentido amplio de este término, que más tarde se ha de estudiar, San Agustín plantea otro problema más discutido, pero no menos importante que el anterior: es la realidad de la sabiduría. La importancia de este tema no es idéntica, pero sí semejante para los estoicos y para la ciencia cristiana. Preguntar si la sabiduría se da o no, es discutir la razón de ser del estoicismo, que precisamente por la sabiduría moral y religiosa trata de desarrollar en la humanidad su acción benéfica educativa. Para el doctor cristiano, que tiene por misión llevar las almas a la participación de la sabiduría increada mediante la fe, la realidad de la sabiduría es el problema fundamental de la filosofía cristiana. La actitud de Séneca, como lo hemos estudiado ampliamente en la obra *Séneca, Vida y escritos* (págs. 33-43) es un preludio de la doctrina agustiniana.

San Agustín, que no podía menos de defender este punto vital de la ciencia, invoca en su favor el testimonio irrefragable de la conciencia. Si existe o no la sabiduría, sólo puede decirlo el que participe de ella o sienta en sí esa participación. El que no la tenga ni la participe en modo alguno, téngase por un incapacitado intelectual, que no puede dar su fallo en este asunto. La argumentación agustiniana es como sigue:

Quis ait sapientiae: non credo esse sapientiam? quis, nisi is, cum quo illa loqui potuit et in quo habitare dignata est, scilicet sapiens?... Ergo arbitror ego sapienti certam esse sapientiam, id est sapientem percepisse sapientiam et ob hoc eum non opinari, cum adsentitur sapientiae; adsentitur enim ei rei, quam si non percepisset, sapiens non esset.

¿Quién puede decir a la sabiduría: No creo que haya sabiduría? ¿Quién, sino aquel que puede hablar con ella, aquel en quien ella se dignó habitar, o sea, el sabio?... Pienso que la sabiduría es cosa cierta para el sabio; es decir, que el sabio percibe la sabiduría, y por eso no se limita a opinar cuando asiente a la realidad, pues asiente a una cosa que si no la percibiese, dejaría de ser sabio [16].

Agustín recurre a la evidencia de la distinción interpersonal de dos que hablan entre sí. En la conversación interna tampoco es sólo uno el que habla *con-sigo.* La Sabiduría (que no es mía) interviene y habla *con-migo.* La evidencia de que al pensar o hablar conmigo y al hablar con otra persona somos dos los interlocutores se hace extensiva al conocimiento inquisitivo de cosas o sujetos distintos de mí. La evidencia de la distinción *sujeto-objeto* o *persona y persona* destruye las bases del monismo, del panteísmo inmanentista, del subjetivismo idealista y de las gnoseologías de Kant, de Teilhard y de Heidegger, que suponen como real o posible la identidad *sujeto-objeto,* que se halla también en la gnoseología pasivista de Aristóteles y demás escuelas griegas. El activismo de la Estoa supone distinción entre sujeto y objeto.

3. Distinción sujeto-objeto. En la filosofía del *lógos* el vidente de la verdad no duda de la Verdad contemplada, ni tampoco un vidente del mundo sensible puede dudar de la realidad que tiene ante sus ojos de carne. A un vidente se le podrá discutir que lo sea, exigiendo pruebas demostrativas de que alcanza con su vista lo que los ciegos no pueden percibir con sus órbitas vacías sin tocar con las manos. Pero una vez que en ese preámbulo de la fe se ha verificado que no se trata de un embaucador ni de un iluso, es preciso hacer profesión de ligereza para negar objetividad a su testimonio. ¿Quién hay que pueda decir a un San Juan de la Cruz que son fantásticas las heridas espirituales del alma contemplativa, ilusorias sus ansias de posesión de Dios, vano su amor, falaces las ilustraciones con que Dios la ilumina? El raciocinio de San Agustín viene a ser, en otros términos, el que San Juan emplea en confirmación de su mensaje:

> Lo que fue desde el comienzo, lo que vimos con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y han palpado nuestras manos, acerca del Verbo de la vida —pues se manifestó la vida y la vimos y atestiguamos y os anunciamos la vida eterna que procede del Padre y se nos ha manifestado a nosotros—, lo que vimos y oímos os anunciamos [18].

[16] *L. c.,* 31-32; ML, 32, 951.
[18] *1 Jo.,* I, 1-3.

A pesar de todo, se podrá decir contra este raciocinio estoico-agustiniano que en él se presupone la presencia intencional del objeto conocido en la mente, lo cual es suponer que resulta la dificultad más grave de la criteriología.

Este reparo, intrínsecamente infundado en este problema, como luego veremos, comienza por carecer de fuerza desde el punto de vista histórico. San Agustín y el Pórtico abordaron el problema crítico tal como éste había sido planteado por los sofistas y por los escépticos y académicos que, suponiendo la solidaridad entre el mundo externo y el interno, sólo dieron importancia a la crítica del pensamiento y sensación subjetiva del hombre. A pesar de la preferencia que dio Demócrito a la Física sobre el resto de la Filosofía —preferencia que obtuvo asimismo la ciencia de la Naturaleza en el peripatetismo—, a ninguno de los filósofos antiguos se le ocurrió dudar ni de la solidaridad del hombre con el cosmos ni de la presencia intencional de los objetos conocidos en la conciencia humana. Ambas tesis son doctrinas gemelas e inseparables, aceptadas por toda la Antigüedad.

Ejemplo de ello tenemos en el Estagirita. Al discutir Aristóteles contra Heráclito un principio tan abstracto y apriorístico como el principio de contradicción, no lo hace estableciendo un análisis formal de ese juicio *a priori*, como es de rigor en la criteriología moderna, sino que, suponiendo la solidaridad entre lo óntico y lo intencional, y la mutua unión de ambos órdenes en la conciencia humana, prueba el principio de contradicción con tres clases de argumentos, que se pueden reducir a estas fórmulas: ontológica, psicológica y gramatical. La fórmula ontológica viene a decir que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo. El argumento psicológico consiste en afirmar que no se puede pensar al mismo tiempo que una cosa es y no es. La fórmula gramatical se reduce a las consideraciones de que al mismo tiempo no se puede afirmar y negar una cosa [19].

Hay en este raciocinio un perfecto paralelismo entre el orden psico-físico e intencional, por una parte y, por otra, la realidad y la acción de los objetos externos, que sólo se explica en la unidad única que ambos mundos forman según la mentalidad aristotélica. Ni los estoicos ni San Agustín suponen esa unidad tan estrecha que sea incompatible con su doctrina activista del conocimiento. El sistema estoico puede conceder a las facultades cognoscitivas un margen libre para su actividad, precisamente porque no identifica el mundo externo con el intencional, sino que los une ambos en el *lógos*, es decir, en un ser personal. En la persona convergen y de ella proceden las actividades de todos los órdenes; ella es el principio moderador del dinamismo físico y de la actividad intencional y moral; en la intimidad de la persona se aúnan y sintetizan las diferencias de la actividad humana. Esto, que ocurre en todos los fenómenos, incluso en los cognoscitivos, se aplica espe-

---

[19] Cfr. Aristóteles, *Anal. post.* A, 11, 77 a, 5-10; *Met.*, B, 2, 996 b, 27 ss.; Γ 3, 1005 b, 23 ss.

cialmente a la sabiduría, que es propiedad eminentemente interna y subjetiva, como la misma vida. Por eso la percibe quien de ella participa.

Con esto se amplía el valor criteriológico del análisis interno y personal, de tal modo que la evidencia del mundo externo, que es a primera vista la más intensa y dominante, tiene que ceder en nobleza y aun en intensidad de evidencia a otros conocimientos que resultan tanto más evidentes cuanto sean más centrales y más íntimos al hombre. Por eso San Agustín, para atacar al escepticismo académico, apela a la experiencia más íntima y personal, que es la del saber, el querer y la vida:

> Es íntima la ciencia con la que sabemos que vivimos... Lo cual se puede advertir del mismo modo en la voluntad cierta [20].

Dudar que uno sabe lo que por experiencia evidente sabe; dudar que uno quiere cuando concentra todas las energías en su querer; dudar que uno vive cuando se siente pletórico de vida, es tan disparatado y anormal como el dudar yo de que soy yo. Este "yo soy yo", que es el juicio más *a priori*, más analítico, dejaría de tener base firme desde el momento en que uno comenzara a dudar de la verdad de estos otros juicios: yo pienso, yo quiero, yo vivo, yo siento, yo oigo, yo creo. San Agustín amplía este radio de la conciencia cuando dice:

> Cum enim duo sint genera rerum quae sciuntur, unum earum quae per sensus corporis percipit animus, alterum earum quae per se ipsum: multa illi philosophi garrierunt contra corporis sensus; animi autem quasdam firmissimas per se ipsum perceptiones rerum uerarum, quale illud est quod dixi: Scio me uiuere, nequaquam in dubium uocare potuerunt. Sed absit a nobis ut ea quae per sensus corporis didicimus caelum et terram, et ea quae in eis nota sunt nobis, quantum ille qui et nos et ipsa condidit innotescere nobis uoluit.

> Pues hay como dos clases de cosas que se conocen; unas que el alma percibe mediante los sentidos corpóreos, y otras por sí misma; aquellos filósofos se hartaron de hablar contra los sentidos del cuerpo. Mas no alcanzaron a poner en duda ciertas percepciones firmísimas de cosas verdaderas del alma, como es aquella que dije: Sé que vivo. Pero lejos de nosotros el poner en duda la verdad de lo que aprendemos por los sentidos corpóreos; por ellos conocimos el cielo y la tierra y cuanto de ellos nos alcanza, en la medida en que nos lo quiso hacer conocer Aquel que los crió [21].

Como nuestro ser es participación limitada e imperfecta del ser divino y omniperfecto, y nuestro conocimiento es participación de la omnisciencia divina, también la evidencia personal que tenemos de nuestro ser y conocimiento es participación de la personalidad augusta de Dios.

La Academia y el Perípato negaron al hombre la seguridad personal de sus conocimientos por los mismos motivos que negaron a Dios la posesión

[20] San Agustín, *De Trinitate*, 15, 12; ML, 42, 1073, 1074.
[21] *L. c.*; ML, 42, 1075.

de los atributos personales —en particular la providencia y la ciencia propiamente dicha—, que los estoicos creían propiedades primarias y certísimas de la esencia divina. Esto no obstante, atribuían a Dios el ser y algún conocimiento virtual. Así se explica que Carnéades, al combatir la doctrina estoica de que Dios tiene una inteligencia superior y más perfecta que el mundo —y por lo tanto, inteligencia personal—, no creyeran con ello atacar a la religión ni las creencias sobre la divinidad [22]. Tampoco Sexto Empírico creía faltar a la religiosidad con el escepticismo que profesaba. Un racionalismo escéptico, un humanismo sin evidencia de la propia personalidad, una religión sin Dios personal y próvido, son fenómenos históricos, en apariencia contradictorios, pero que se presentan simultáneamente en la cultura humana. La teoría estoico-agustiniana que estamos describiendo se caracteriza por la triple afirmación opuesta a esas tres negaciones.

La teoría de la iluminación, que está ya en germen en los pasajes citados, aparece desarrollada con más amplitud en estas palabras, que sirven para confirmar la gran semejanza que existe entre la doctrina de San Agustín y la del Pórtico en el problema del conocimiento:

Haec igitur omnia, et quae per se ipsum, et quae sensus sui corporis et quae testimoniis aliorum percepta seit animus humanus, thesauro memoriae condita tenet, ex quibus gignitur uerbum uerum, quando quod scimus loquimur, sed uerbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni. Tunc enim est uerbum simillimum rei notae, de qua gignitur et imago eius, quoniam de uisione scientiae uisio cogitationis exoritur, quod est uerbum linguae nullius, uerbum uerum de re uera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur. Nec interest quando id didicerit, qui quod scit loquitur; aliquando enim statim ut discit, hoc dicit; dum tamen uerbum sit uerum, id est, de notis rebus exortum [23].

Así es que el alma humana conserva oculto en el tesoro de la memoria lo que sabe ya por sí misma, ya por los sentidos corpóreos, ya por haberlo recibido por testimonio ajeno, engendrándose de todo ello el verbo verdadero cuando hablamos lo que sabemos, pero un verbo anterior a todo sonido y a todo pensamiento de sonido. Porque entonces es el verbo parecidísimo a la cosa conocida de la cual brota la imagen. Porque de la visión cognoscitiva sale la visión cogitativa, que es un verbo que no pertenece a ningún idioma; verbo verdadero de cosa verdadera, que nada tiene de sí propio, sino todo de aquel conocimiento de donde nace. Y no hace al caso cuándo lo aprendió el que habla lo que conoce; porque ese verbo lo dice en algún momento, tan pronto como lo aprende, con tal de que se trate de verbo verdadero, nacido de cosas conocidas.

Este verbo, que suena en tres niveles o profundidades distintas del alma —a saber, en su misma esencia, como cualidad del alma; en la subconsciencia, cuando trata de adoptar forma determinada para ser pronunciada y lanzada al exterior y, finalmente, en la misma palabra capaz de sonar a los

---

22 Cfr. Cicerón, *De natura deor.*, III, 8, 21 ss.; Zeller, III, 14, págs. 525 ss.
23 San Agustín, *De Trinitate*, 15, 22; ML, 42, 1075.

oídos de los que nos escuchan—, corresponden exactamente al λόγος ἐνδιάθετος, que es también cualidad del alma; al λόγος προφορικός, que es la palabra en vía de pronunciación, y a la voz (φωνή), según las tres fases que se distinguen en el verbo estoico. Es decir, que la evidencia tiene el doble aspecto entitativo y representativo o intencional, no sólo en la fase de la asimilación, sino también en su exteriorización.

Resumiendo, podemos condensar los puntos principales que San Agustín toca en su controversia antiacadémica en cuatro puntos, que son: 1.º Que la norma o criterio de la verdad se ha de buscar en la evidencia del acto cognoscitivo. 2.º Que el hombre es capaz de intenciones o actos sensitivo-intelectuales evidentes. 3.º Que el proceso de formación del conocimiento engendra en el alma una cualidad entitativa. 4.º Que de esa cualidad entitativa depende el verbo del lenguaje interno y externo.

Estos cuatro temas aparecen también en la exposición de la doctrina estoica que Cicerón pone en labios de Lúculo. El estoico romano —mejor dicho, el propio Cicerón, que hace a Lúculo portavoz de algunos de sus propios sentimientos— se complace ante todo en describir la prestancia intelectual de Arcesilao, "que floreció así por la penetración de su ingenio como por su admirable gracia en el decir" [24]. Honor que asimismo tributó toda la Antigüedad a Carnéades, a Clitómaco y a sus discípulos de la Academia. Contra esta florida legión de ingenios, ¿qué presenta el Pórtico?

Cicerón, siempre poniendo sus palabras en labios estoicos, supone a éstos divididos en tres grupos. Hay algunos que juzgan inconveniente el entrar en definiciones filosóficas de lo que es conocimiento, percepción y comprensión, y tildan de necios a los que, como Antípatro, tratan de persuadir que se puede percibir algo: basta la evidencia, sin más sutilezas. Otros se inclinan a que se debían limitar a responder a las objeciones. Pero el tercero y más numeroso de los grupos, en el cual entraba Lúculo, no improbaba las definiciones. Tal es la descripción intencionadamente desfavorable que hace Cicerón de las huestes estoicas y de sus mutuas divergencias antes de copiar la definición de fantasía comprensiva, que viene a ser un conocimiento tomado de la realidad, que es representada en la mente con una fuerza y viveza que no puede darse en una fantasía o imagen falsa.

Otra de las fuentes o elementos del conocimiento evidente son los sentidos, cuya fuerza cognoscitiva es tal que no puede ser mayor, como lo experimentamos en la vista, pudiendo decirse otro tanto del oído, del olfato y del tacto así interno como externo:

Adhibita uero exercitatione et arte, ut oculi pictura teneantur, aures cantibus, quis est quin cernat quanta uis sit in sensibus? Quam multa uident pictores in umbris et

Y si se añade el ejercicio y el arte, de tal modo que los ojos quedan fascinados por la pintura, y el oído por el canto, ¿quién hay que no vea cuán grande es la

[24] Cicerón, *Academ. pr.*, II, 6.

in eminentia quae nos non uidemus! quam multa quae nos fugiunt in cantu exaudiunt in eo genere exercitati, qui primo inflatu tibicinis Antiopam esse aiunt aut Andromacham, cum id nos ne suspicemur quidem!

Atqui qualia sunt haec quae sensibus percipi dicimus, talia sequuntur ea quae *non sensibus ipsis percipi dicuntur* sed quodam modo sensibus, ut haec: 'Illud est album, hoc dulce, canorum illud, hoc bene olens, hoc asperum'. Animo iam haec tenemus conprehensa, non sensibus. Ille, deinceps, equus est, ille canis. Cetera series deinde sequitur, maiora nectens, ut haec, quae quasi expletam rerum comprehensionem amplectuntur: Si homo est, animal est mortale, rationis particeps. Quo e genere nobis notitiae rerum inprimuntur, sine quibus nec intelligi quidquam nec quaeri disputariue potest. Quodsi essent falsae notitiae (ἐννοίας enim notitias appellare tu uidebare) si igitur essent hae falsae aut eius modi uisis inpressae qualia uisa a falsis discerni non possent, quo tandem iis modo uteremur? quomodo autem quid cuique rei consentaneum esset, quid repugnaret, uideremus? Memoriae quidem certe, quae non modo philosophiam sed omnem uitae usum omnesque artes una maxime continet, nihil omnino loci relinquitur. Quae potest enim esse memoria falsorum? aut quid quisquam meminit quod non animo comprehendit et tenet?

fuerza de los sentidos? ¡Cuántas cosas ven los pintores en las sombras y en los relieves, que nosotros no advertimos! ¡Cuántos pormenores que a nosotros se nos escapan en el canto, advierten los que se han ejercitado en aquel género! En cuanto se sopla en la flauta, ya saben que es Antíopa o Andrómaca, antes de que a nosotros nos pasara por las mientes [25].

A las percepciones sensitivas síguense otras, que son "como de los sentidos, como es: aquello es blanco, esto es dulce, aquello es armonioso, esto es aromático, esto otro es áspero. Todo esto lo percibimos con el alma, no con los sentidos. Después: aquél es caballo, aquel otro es perro. Sigue otra serie que relaciona cosas mayores, que abarcan la comprensión ultimada en un conjunto como éste: Si es hombre, es animal mortal que participa de la razón. De este género son las noticias de las cosas que se nos imprimen; noticias (primeras) sin las cuales no se puede entender, ni preguntar, ni discutir nada. De estas noticias (pues podemos traducir por noticias las ἐννοίας), digo que si fuesen falsas o impresas por imágenes de la fantasía, que no se pudiesen discernir del error, ¿cómo usar de ellas? ¿Cómo sabríamos lo que corresponde a cada cosa y lo que es incompatible con ellas? Para nada serviría la memoria, que no sólo es base para la Filosofía, sino para toda acción humana y para toda certeza. Porque, ¿qué puede ser una memoria de conocimientos falsos? ¿Y quién retiene en la memoria algo que no hubiera comprendido con el alma? [26].

En párrafos ulteriores Lúculo va exponiendo nuevas manifestaciones de la comprensión en las artes, en la geometría, en la poesía y, sobre todo, en la vida moral, en el amor de la verdad científica, en la Filosofía y sus doctrinas. Si no se admite esa fuerza de la evidencia, "¿qué será la sabiduría? Porque ella no puede dudar de sí misma ni de sus dogmas" [27].

Este esquema de la gnoseología estoica, que conviene con los cuatro puntos a que hemos reducido el problema lógico de San Agustín, desarrolla en

[25] *L. c.*, 7.
[26] *L. c.*
[27] *L. c.*, 9.

forma sistemática el conjunto grandioso de cuestiones que el Pórtico discutía en torno a la doctrina sobre el criterio de la verdad. Las noticias de que habla Lúculo son las primeras manifestaciones del *lógos* interno, λόγος ἐνδιάθετος, que viene a ser algo como la mente fecundada con las primeras energías y dispuesta con ellas al conocimiento racional y crítico de las cosas. En las clases de conocimientos que integran el caudal intelectivo del hombre debemos distinguir dos géneros distintos, que se complementan y perfeccionan mutuamente: el de las noticias primeras, que son especialmente de índole moral y crítica, y el que comienza en las sensaciones para ir perfeccionándose gradualmente y ganando en universalización multiforme [28]. Cada uno de los elementos contenidos en estas series escalonadas y complementarias necesitan estudio especial para comprender bien la función que desempeñan en el conjunto de la sabiduría.

2. PLANTEAMIENTO DOCTRINAL

1. Esquema sapiencial. El proceso gnoseológico estoico-agustiniano es objetivo y realista, pero no empírico-sensible en su origen primero. Procede de la Sabiduría y por eso responde a un esquema sapiencial, al que se ajustará en perfecta subordinación el mundo sensible, que es también efecto de la Sabiduría divina, edificio trabado y compaginado por el *Lógos* de Dios, como lo explica Pablo desde el punto de vista de la Revelación [29], al describir la fundación y crecimiento de la Iglesia, que es su Cuerpo. La filosofía sistemática del Estoicismo no puede penetrar en ese campo propio de la Teología fundada en revelación positiva. Pero el plano metafísico de la acción universal del *lógos* está abierto necesariamente a la acción libre del *lógos* creador y providente, y ofrece todas las posibilidades deseables para el desarrollo de la filosofía cristiana dentro de un sistema sapiencial [30].

La sabiduría en el grado que corresponde a Dios y a los hombres es lo que constituye el fin de la comprensión de las cosas, los conocimientos formativos del hombre transformados en cualidades del alma a que se ha incor-

---

[28] Las diferencias existentes entre las primeras noticias y otros conocimientos derivados de ellas es básica para los estoicos. Según Epicteto, esta distinción es el rasgo característico de la filosofía del Pórtico y lo que la distingue de otros sistemas filosóficos. (Cfr. *Dissert.*, I, 20, 15.) Estas primeras noticias, como son el conocimiento general de lo justo y de lo injusto, son evidentemente ciertas. Al que no quiera admitir esa diferencia es difícil convencerle a la fuerza, pues no hay modo de razonar con las piedras. Pero, de parte de los escépticos, es absurdo que ellos traten de persuadir a otros su escepticismo. (Epicteto, *Diss.*, II, 20, 1 ss.).

[29] *Eph.*, 2, 19.

[30] Este tema puede verse desarrollado en nuestra obra: *El plan de Dios en San Agustín y Suárez*, págs. 80-119.

porado. No hay que confundirla con la erudición de que se hace gala en discursos cargados de noticias variadas, de expresiones exquisitas, de pensamientos penetrantes e ingeniosos. Todo eso pertenece al nivel más superficial del lenguaje hablado. La sabiduría es algo más íntimo; es la inteligencia misma, que se ha plasmado en la meditación; es la perfección misma de la persona. Por eso, según los estoicos, no cabe engaño en la comprensión, base de la sabiduría. Engañarse en una comprensión evidente sería una perturbación interna, que llevaría consigo la ruina total del alma. Es verdadera locura pensar que un conocimiento que llegó a fraguar hasta el estado de la comprensión sea un resplandor ilusorio y fatuo que nos conduzca al error. Sólo con un trastorno patológico, destructor de la conciencia de la personalidad, puede la comprensión perder el nexo íntimo que la estrecha con la verdad.

Séneca distingue tres elementos en el proceso cognoscitivo: 1.º El elemento cuerpo. La sabiduría es cuerpo, porque es capaz de hacer; no todos los conocimientos tienen ese dinamismo que caracteriza al cuerpo. 2.º El movimiento interno o la energía del alma, que se produce en la cognición, provenga o no de la sabiduría; es decir, sea perfecto o imperfecto el conocimiento; esa energía es una disposición o una cualidad en la terminología estoica. Esa cualidad energética constituye el *uerbum mentis* o λόγος ἐνδιάθετος. 3.º Finalmente, el verbo externo o manifestación pública de esos movimientos del verbo interno. Las palabras de Séneca son como sigue:

Sunt, inquit, naturae corporum, tamquam hic homo est, hic equus. Has deinde sequuntur motus animorum enuntiatiui corporum. Hi habent proprium quiddam et a corporibus seductum, tamquam uideo Catonem ambulantem. Hoc sensus ostendit, animus credidit; corpus est quod uideo, cui et oculos intendi et animum. Dico deinde: Cato ambulat. Non corpus inquit est, quod nunc loquor, sed enuntiatiuum quiddam de corpore, quod alii effatum uocant, alii enuntiatum, alii dictum; sic cum dicimus sapientiam, corporale quiddam intellegimus; cum dicimus sapit, de corpore loquimur; plurimum autem interest, utrum illud dicas an de illo.

Hay, dice, naturalezas corpóreas, como éste es hombre, ése es caballo. A ésta síguenle movimientos del alma enunciadores de cuerpos. Éstos tienen algo propio, extraído de los cuerpos, como veo a Catón que anda. Esto me lo muestra el sentido; lo cree el alma. Eso que veo, adonde lanzo la mirada y el alma, es cuerpo. Después digo: Catón anda. No es cuerpo lo que ahora digo, sino algo enunciador del cuerpo, que otros llaman efato, otros enunciado, otros dicho. Así cuando decimos sabiduría, entendemos un cuerpo. Cuando decimos sabe, hablamos del cuerpo. Hay mucha diferencia entre nombrar a Fulano y hablar de él[31].

Es importante el tener en cuenta la propiedad corpórea que concede a los conocimientos del primer grupo, no porque se refieran a objetos sensibles, sino por su firmeza. En esas afirmaciones, éste es hombre, aquél es caballo, habla todo nuestro ser de tal modo que quien tenga por caballo al hombre o

[31] Séneca, *Epist.*, 117, 13.

viceversa —en circunstancias de visibilidad normal—, da señales inequívocas de trastorno mental. Los conocimientos de ese grado de evidencia, sobre todo los de orden religioso-moral, son los que integran la sabiduría. A estos conocimientos los llama Zenón "ciencia" si se comprenden de tal modo que no se pueden arrancar; de lo contrario, los llama "ignorancia" [32].

Con otra expresión, que ha sido para muchos ocasión o motivo para confirmarse en su error sobre el pretendido materialismo estoico, decía Zenón que la ciencia se formaba "por la aglomeración de sensaciones y fantasías hacia los catorce años, aunque el *lógos* se formaba inmediatamente en la concepción" [33]. Aecio amplió estas ideas, si bien no emplea el término συναθροίζεσθαι [34]. La ciencia, según otra fórmula vigorosa, "es la comprensión segura e infalible (ἀμετάπτωτος = que no cae), formada por el *lógos*" [35]. Lo que, traducido en castellano, quiere decir que la mente coge y sujeta sus formas representativas en el conocimiento evidente, que no pueden caer sin ser arrancadas. Tal firmeza es signo de infalibilidad, entendiendo esta palabra como emparentada con el germánico *fallen* (caer), como cosa no lábil, "incaíble" (ἀμετάπτωτος), y no como algunos conocimientos sensibles que fallan (*fallunt*), como dice Séneca en otro pasaje [36]. La mente perfeccionada por estas convicciones inconmovibles es la personalidad que llega a su perfección, pues el *hegemonikón* y el yo son cosa idéntica [37].

Marco Aurelio hace reflexiones notables sobre este método racional de formar el alma.

En una de ellas dice que:

Τὰ ἴδια τῆς λογικῆς ψυχῆς· ἑαυτὴν ὁρᾷ, ἑαυτὴν διαρθροῖ, ἑαυτήν, ὁποίαν ἂν βούληται, ποιεῖ, τὸν καρπόν, ὃν φέρει, αὐτὴ καρποῦται.

Estas son las propiedades del alma racional: se ve a sí misma, se da su estructura, se hace como ella quiere, ella recoge el fruto que en sí lleva [38].

En otro pasaje hace esta advertencia:

Μέμνησο, ὅτι τὸ νευροσπαστοῦν ἐστιν ἐκεῖνο τὸ ἔνδον ἐγκεκρυμμένον· ἐκεῖνο ῥητορεία, ἐκεῖνο ζωή, ἐκεῖνο, εἰ δεῖ εἰπεῖν, ἄνθρωπος. Μηδέποτε συμπεριφαντάζου τὸ περικείμενον ἀγγειῶδες καὶ τὰ ὀργάνια ταῦτα τὰ περιπεπλασμένα. Ὅμοια γάρ ἐστι σκευαρίοις, μόνον διαφέροντα, καθότι προσφυῆ ἐστιν. Ἐπεί τοι οὐ μᾶλλόν τι τούτων ὄφελος

Acuérdate que lo que da movimiento a las piezas es lo que se oculta dentro, que es la persuasión, la vida, por decirlo de una vez, el hombre. No te imagines lo que te rodea como un recipiente en que se modelan los miembros, pues son como los resortes (?), sólo que te son innatos. Pues no te sirven los órganos, sin la causa que los mueve y da cohesión, más que los ra-

[32] Cicerón, *Acad. post.*, I, 41.
[33] Estobeo, *Ecl.*, I, 48, 8, pág. 317 W.
[34] Aecio, IV, 11, 4; Diels, *Doxogr. gr.*, 400.
[35] Estobeo, *Eel.*, II, 73, 19 W.
[36] Séneca, *Epist.*, 66, 31.
[37] Galeno, *De Hippocr. et Plat. plac.*, II, 2, V, 215 K.
[38] Marco Aurelio, XI, 1.

ἐστι τῶν μορίων χωρὶς τῆς κινούσης καὶ ἰσχούσης αὐτὰ αἰτίας ἢ τῆς κερκίδος τῇ ὑφαντρίᾳ καὶ τοῦ καλάμου τῷ γράφοντι καὶ τοῦ μαστιγίου τῷ ἡνιόχῳ.

dios a la tejedora, o la pluma al escribiente, o el látigo al lacayo [39].

La mente es la que con sus conocimientos sujeta como con hilos irrompibles a los órganos y a los sentidos, como refiere con extrañeza Marco Tulio, al decir que Zenón "juzgó que los sentidos estaban unidos por cierta como impulsión externa, que él llamó fantasía, y nosotros podemos llamar visión" [40]. Con terminología más abstracta y metafísica alude a esta misma doctrina Simplicio, para enriquecer con ella la teoría peripatética, cuando dice:

Ὑποβᾶσα οὖν εἰς τὸ ὁριζόμενόν τε καὶ εἰδοποιούμενον μετέχει καὶ οὐσιωδῶς ἐξῆπται ὅρου καὶ εἴδους, καὶ ἰδίου ἑκάστη, εἴ γε καὶ ἐπὶ τῶν συνθέτων τὸ ἀτομωθὲν ὑπάρχει εἶδος, καθ' ὃ ἰδίως παρὰ τοῖς ἐκ τῆς Στοᾶς λέγεται ποιόν, ὃ καὶ ἀθρόως ἐπιγίνεται καὶ αὖ ἀπογίνεται καὶ τὸ αὐτὸ ἐν παντὶ τῷ τοῦ συνθέτου βίῳ διαμένει, καίτοι τῶν μορίων ἄλλων ἄλλοτε γινομένων τε καὶ φθειρομένων.

El alma trasciende a lo definido y a lo que comunica la especie, hallándose esencialmente vinculada con la definición, con la especie y la diferencia propia, si es que se da en los compuestos la especie individualizada, conforme a lo que los estoicos llaman cualidad personal (ποιόν), que se forma y se deforma simultáneamente, permaneciendo durante toda la vida del ser compuesto, aun cuando los miembros se remuden por formación y descomposición [41].

El comentador aristotélico tiene escrúpulos en admitir esa unidad del alma trascendente, individualizada por sí misma, en un ser compuesto; para ello tiene que recurrir, como a teoría probable, al ἰδίως ποιόν de los estoicos, que no es otra cosa que la persona que en sí lleva el género, la especie y las diferencias individuales; que es capaz de formación y deformación, aun conservando su identidad personal durante toda la vida. Esa formación y deformación global de toda la personalidad es lo que se produce como efecto de la sabiduría o del error. La lógica estoica cumple de este modo su misión nobilísima dentro de la Filosofía, pues no sólo tiene por objeto estudiar la verdad lógica, que consiste en la conformidad de la representación cognoscitiva con el objeto, sino que, por encima de esa función, contribuye a la formación de la misma persona, lo mismo que la Moral y la Religión.

Copiosos testimonios estoicos confirman las reflexiones precedentes. Baste citar uno de Sexto Empírico, en el que comienza diciendo que para los peripatéticos la verdad o lo verdadero no podían ser cosas distintas, como no lo eran la *sapientia* y el *sapere*, según lo acabamos de ver en Séneca:

Τὴν δὲ ἀλήθειαν οἴονταί τινες, καὶ μάλιστα οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς, διαφέρειν

En cambio, algunos, especialmente los del Pórtico, creen que la verdad difiere en

[39] *L. c.*, X, 38.
[40] Cicerón, *Acad. post.*, I, 40.
[41] Simplicio, *De anima*, 429 a, 10; ed. Hayduk, págs. 217, 34 ss.

τἀληθοῦς κατὰ τρεῖς τρόπους, οὐσίᾳ τε καὶ συστάσει καὶ δυνάμει, οὐσίᾳ μὲν παρόσον ἡ μὲν ἀλήθεια σῶμά ἐστι, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀσώματον ὑπῆρχεν. καὶ εἰκότως, φασίν· τουτὶ μὲν γὰρ ἀξίωμά ἐστι, τὸ δὲ ἀξίωμα λεκτόν, τὸ δὲ λεκτὸν ἀσώματον. ἀνάπαλιν δὲ ἡ ἀλήθεια σῶμά ἐστι παρόσον ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντικὴ δοκεῖ τυγχάνειν, πᾶσα δὲ ἐπιστήμη πῶς ἔχον ἐστὶν ἡγεμονικόν, ὥσπερ καὶ ἡ πῶς ἔχουσα χεὶρ πυγμὴ νοεῖται· τὸ δὲ ἡγεμονικὸν σῶμα κατὰ τούτους ὑπῆρχεν· τοίνυν ἡ ἀλήθεια κατὰ γένος ἔσται σωματική. συστάσει δὲ καθόσον τὸ μὲν ἀληθὲς ὡς μονοειδές τι καὶ ἁπλοῦν τὴν φύσιν νενόηται..., ἡ δὲ ἀλήθεια ὡς ἂν ἐπιστήμη καθεστηκυῖα τοὐναντίον συστηματική τε καὶ πλειόνων ἄθροισμα τυγχάνειν ὑπείληπται... δυνάμει δὲ ταῦτα ἀλλήλων κεχώρισται, ἐπεὶ τὸ μὲν ἀληθὲς οὐ πάντως ἐπιστήμης εἴχετο (καὶ γὰρ ὁ φαῦλος καὶ ὁ νήπιος καὶ ὁ μεμηνὼς λέγει μέν ποτέ τι ἀληθές, οὐκ ἔχει δὲ ἐπιστήμην ἀληθοῦς), ἡ δὲ ἀλήθεια κατ' ἐπιστήμην θεωρεῖται. ὅθεν καὶ ὁ ἔχων ταύτην σοφός ἐστιν (ἐπιστήμην γὰρ εἶχεν ἀληθῶν) καὶ οὔποτε ψεύδεται, κἂν ψεῦδος λέγῃ, διὰ τὸ μὴ ἀπὸ κακῆς ἀλλ' ἀπὸ ἀστείας αὐτὸ διαθέσεως προφέρεσθαι.

tres cosas de lo verdadero: en su ser, en su estructura y en su fuerza. En el ser, porque la verdad es cuerpo, y lo verdadero es incorporal. Y con razón añaden: Pues (lo verdadero) es un axioma, el axioma es enunciado y éste es incorpóreo. Además, la sabiduría es cuerpo, porque parece ser la ciencia enunciadora de todo lo verdadero, y toda ciencia es la mente bajo cierto aspecto, como pensamos que el puño es la mano en cierta modalidad. Ahora bien, la mente, según ellos, es cuerpo. Así pues, la verdad es cuerpo por su nota genérica. Se diferencian en su estructura, porque lo verdadero es algo univalente y simple..., mientras que a la verdad se la considera, por el contrario, como ciencia de conjunto, como agregado de muchas cosas... En cuanto a la fuerza, se diferencian porque lo verdadero no estaba realmente en posesión de la ciencia —ya que el necio, el niño y el loco dicen a veces lo verdadero, aunque carecen de la ciencia de lo verdadero—, y la verdad se posee por la ciencia. De donde: el que posee la verdad es el sabio, por tener la ciencia de las cosas verdaderas; y nunca se engaña, aun cuando diga lo falso, porque esto lo dice no por malicia, sino por la cualidad de su buena educación [42].

2. Divisón de la lógica. La diferencia entre la verdad y lo verdadero, entre la sabiduría y el saber, corresponde en cierto modo a la que existe entre la Lógica y sus partes. El conocimiento de estas partes o elementos del *lógos* es, según Epicteto, lo característico del filósofo, a quien se le debe juzgar conforme a este conocimiento que profesa en virtud de su oficio. El vulgo, que juzga a todos los demás hombres por el oficio que profesan, comete gran injusticia contra los filósofos al juzgarles por normas completamente ajenas a su profesión. Oigamos al moralista:

Τίς οὖν ὕλη τοῦ φιλοσόφου; μὴ τρίβων; οὔ, ἀλλὰ ὁ λόγος. τί τέλος; μή τι φορεῖν τρίβωνα; οὔ, ἀλλά τὸ ὀρθὸν ἔχειν τὸν λόγον. ποῖα θεωρήματα; μή τι τὰ περὶ τοῦ πῶς πώγων μέγας γίνε-

¿Cuál es, por lo tanto, el distintivo del filósofo. ¿Es el manto? No; es la razón. ¿Cuál es su misión? ¿Es llevar el manto? No; es el tener la razón recta. ¿Cuáles son sus meditaciones? ¿Acaso el pensar

[42] Sexto Empírico, *Adv. math.*, VII, 38, Bekkeri; *Adu. logicos,* I, 38 ss. (ed. Bury).

ται ἡ κόμη βαθεῖα; ἀλλὰ μᾶλλον ἃ Ζήνων λέγει, γνῶναι τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα, ποῖόν τι ἕκαστον αὐτῶν ἐστι καὶ πῶς ἁρμόττεται πρὸς ἄλληλα καὶ ὅσα τούτοις ἀκόλουθά ἐστιν.

cómo crece una barba larga y un pelo tupido? No; sino lo que dice Zenón: 'Conocer los elementos del *lógos,* cómo es cada uno de ellos, cómo armonizan entre sí, y lo que de ello se deriva[43].

La silueta del filósofo, aunque a primera vista pudiera parecer un trozo retórico, la ha recortado Epicteto conforme a las tres partes o fases del lógos que hemos visto en los párrafos precedentes. El *lógos* —la razón— de que habla Epicteto, en primer término es la *mens perfecta* de Séneca, o la sabiduría; ella constituye la característica esencial del filósofo, no el manto. El tener la razón recta —atinadamente contrapuesto al modo de llevar el manto o de tenerlo— hace simetría con *habere mentem perfectam* del mismo Séneca; es el tesoro de las nociones comunes, que recibimos innatas con el ser, o formamos con nuestras comprensiones en forma de cualidades intelectivas (λόγος ἐνδιάθετος). Finalmente, la meditación del filósofo, que no tiene por asunto el cuidado de la barba bien poblada, ni del tupido pelo que corona la frente, son las fantasías y los raciocinios adecuadamente dirigidos para conocer todas las cualidades del *lógos,* de sus conocimientos y de las derivaciones que tiene para la retórica, para la vida en todos sus aspectos, que están comprendidos bajo las manifestaciones del *lógos* externo (λόγος προφορικός).

La lógica estoica se halla sistematizada a base de diversos niveles en que se halla en el alma el *lógos* o la razón. Cada autor se mueve con cierta libertad para denominar las fases del proceso cognoscitivo con los términos que mejor le parezcan. De la misma libertad goza para la estructura que ha de dar a sus definiciones y divisiones, como no podía menos de ocurrir tratándose de una escuela tan numerosa como fecunda en producciones. Dentro de esta amplitud de variaciones de pormenor, la fijeza de las líneas esenciales es una característica de la Estoa, que no se repite en ninguna de las otras grandes escuelas de la antigüedad. Estudiemos, conforme a esta norma de interpretación, los elementos del *lógos* estoico.

Esta expresión —elementos del *lógos*— aplicó Crisipo, y con él Diógenes Laercio[44], a las partes de la oración tal como fueron entendidas por Platón[45], aunque otros estoicos distinguieron los elementos del *lógos* en otra forma, como consta por este pasaje de Sexto Empírico:

Καὶ δὴ τῆς μὲν πρώτης δόξης προεστήκασιν οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς, τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαινόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον, ὧν σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἷον

Los estoicos representan la primera opinión (de los que incluyen en la cosa significada, = τὸ σημαινόμενον, lo verdadero y lo falso) cuando dicen que unen tres cosas: la cosa significada, el signo

[43] Epicteto, *Diss.,* IV, 8, 12; cfr. Stein, *Die Erkenntnistheorie der Stoa,* 90, 91.
[44] Diógenes Laercio, VII, 1, 58.
[45] Galeno, *De Hipper. et Plat. plac.,* VIII, 3; V, 670 K.

τὴν Δίων, σημαινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον καὶ οὗ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβανόμεθα τῇ ἡμετέρᾳ παρυφισταμένου διανοίᾳ, οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαΐουσι καίπερ τῆς φωνῆς ἀκούοντες... τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνὴν καὶ τὸ τυγχάνον, ἓν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαινόμενον πρᾶγμα, καὶ λεκτόν, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος.

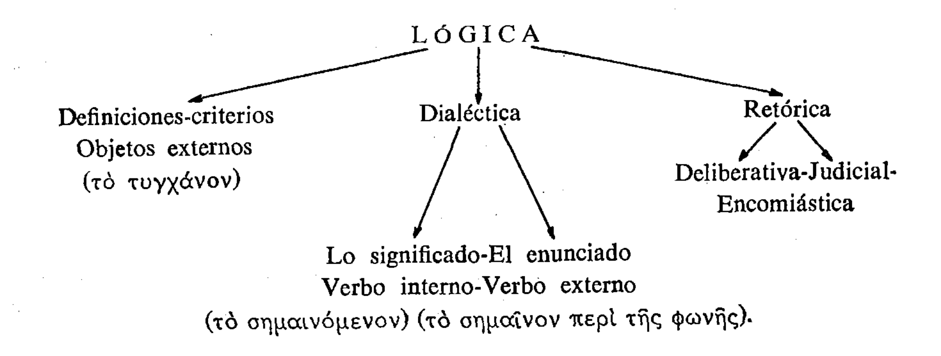
(= τὸ σημαῖνον) y el objeto (= τὸ τυγχάνον). El signo es la voz: por ejemplo, Dión. La cosa significada es la realidad demostrada por la voz, tal como nosotros la comprendemos con la intelección correspondiente, lo cual los extranjeros no entienden, aunque oigan la voz... De estos elementos, dos son corpóreos: la voz y el objeto. Uno es incorpóreo, como es la cosa significada y el enunciado, que puede ser verdadero y falso [46].

Es de notar que los peripatéticos no admiten que haya algo intermedio entre la manifestación del pensamiento y el objeto externo, rechazando expresamente el verbo interno introducido por los estoicos [47]. El verbo interno es, según esto, el elemento más característico de la lógica estoica, gracias a la cual la lógica se ha de considerar como parte integrante de la Filosofía y no como su órgano o instrumento, según defendían los peripatéticos. La división de la lógica en objetos externos, lo significado por el verbo interno y el signo externo de la palabra hablada, equivale poco más o menos a esta otra división que, según Laercio, refleja la mente de los que en la lógica admitían la parte llamada de las definiciones:

Τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ εἰς διαλεκτικήν. τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸ ὁρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων.

La parte racional (la Lógica) dicen algunos que se divide en dos ciencias: en Retórica y en Dialéctica. Y algunos dividen también (a la Dialéctica) en la especie de las definiciones, en la de los cánones y en la de los criterios (o criteriología propiamente dicha) [48].

Estas dos divisiones se pueden representar en el siguiente esquema:



---

46 Sexto Empírico, *Adv. math.*, VIII, 11.
47 Ammonio, *De interpr.*, 1; ed. Busse, 17, 16.
48 Diógenes Laercio, VII, 1, 41.

Como lo indican las palabras de Diógenes Laercio, no todos los estoicos dividían en la misma forma las partes de la lógica. Es fácil que en la división bimembre dada por Séneca[49], que dividía la lógica en Retórica, o parte en la que la palabra fluye continua, y en Dialéctica, o parte donde la oración es dialogada, los objetos externos no estén incluidos en ninguna de las dos partes. La Dialéctica, lo mismo que la división de Laercio, abarca "uerba et significationes, id est in res quae dicuntur et uocabula quibus dicuntur"[50]. *Res quae dicuntur* es lo mismo que el verbo interno. Cicerón declaraba esta división bimembre, que sólo implícitamente supone los objetos externos, con un gesto expresivo del fundador de la Estoa.

Zeno quidem ille, a quo disciplina Stoicorum est, manu demonstrare solebat, quid inter has artes interesset. Nam quum compresserat digitos pugnumque fecerat, dialecticam aiebat eiusmodi esse; quum autem diduxerat et manum dilatauerat, palmae illius similem eloquentiam esse dicebat.

Zenón... demostraba con la mano la diferencia que había entre esas artes; porque, apretando los dedos y cerrando el puño, decía que así era la Dialéctica; separando los dedos y abriendo la mano, decía que la Elocuencia era semejante a su palma[51].

La mano apretada indica la firmeza del conocimiento adquirido en el recto uso de las leyes dialécticas, y por eso la Dialéctica constituye una virtud, cuyo encomio hace Diógenes con las palabras siguientes aplicadas en otro contexto a la comprensión:

Αὐτὴν δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ἀρετὴν ἐν εἴδει περιέχουσαν ἀρετάς· τήν τ' ἀπροπτωσίαν ἐπιστήμην τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή· τὴν δ' ἀνεικαιότητα ἰσχυρὸν λόγον πρὸς τὸ εἰκός, ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ· τὴν δ' ἀνελεγξίαν ἰσχὺν ἐν λόγῳ, ὥστε μὴ ἀπάγεσθαι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἀντικείμενον... οὐκ ἄνευ δὲ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπτωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ· τό τε γὰρ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος διαγινώσκεσθαι ὑπ' αὐτῆς καὶ τὸ πιθανόν.

Decían que la Dialéctica es necesaria, y que es una virtud especial, que contiene en sí otras virtudes. Tal es la ἀπροπτωσία (= la no precipitación), ciencia que nos enseña cuándo debemos dar nuestro asentimiento (a las representaciones). La ἀνεικαιότης (de ἀνὸ y εἰκός, no apariencias), o vigor de la palabra para las cosas buenas, para no ceder a sugerencias impertinentes. Además, la ἀναλεξία (= no refutación), que dicen que es la fuerza de la expresión, que hace que no nos arrastren a la sentencia contraria... Por lo demás, decían que el sabio sin la Dialéctica no se libraría de errores en sus palabras; pues ella es la que sirve para conocer lo verdadero, lo falso y lo verosímil[52].

---

49 Séneca, *Epist.*, 89, 17.

50 *L. c.*

51 Cicerón, *Orat.*, 32, 113; cfr. *De finibus*, II, 6, 17; Quintiliano, *Inst. orat.*, II, 20, 7; Sexto Empírico, *Adv. math.* II, 7.

52 Diógenes Laercio, VII, 1, 46, 47.

No todos los estoicos tuvieron tan grande estima de la Dialéctica. El heterodoxo Aristón la comparaba a un plato de cangrejos: de mucha cáscara y poca carne [53]. Séneca, aunque no desaconseja su estudio, advierte que se ha de orientar inmediatamente a la moral [54].

La lógica estoica, conforme a todos estos testimonios, es ciencia integral, altamente humana. En la historia de la Filosofía ocupa la posición diametralmente opuesta a aquellas corrientes del pensamiento que dividen al hombre para cultivar por separado su cuerpo y su alma, aislando aun en ésta cada una de las facultades de que consta. El humanismo estoico, a pesar de las pocas simpatías que por él tuvieron muchos representantes del intelectualismo grecorromano, fue el que dominó por completo en la enseñanza de la Gramática, es decir, en las disciplinas correspondientes a nuestra enseñanza media, distinguiéndose del humanismo renancentista en ese sentido integral de la vida y de la educación. Es el sistema educativo, dentro del cual era un fenómeno obvio que gramáticos como Ambrosio y Agustín, literatos como Crisóstomo y los Capadocios y otros tantos, se transformaran sin esfuerzo alguno en teólogos eminentes, en gobernantes, en filósofos de la altura del doctor de Hipona, en escritores de ciencia enciclopédica como Séneca y Varrón.

---

53 Cfr. Estobeo, *Flor.*, 82, 7.

54 Séneca, *Epist.*, 89, 18. Esta carta de Séneca hace pensar en la Dialéctica materialista y el Materialismo dialéctico, que algunos han querido *separar* como cosas distintas y otros *subordinar.* Hoy se tiende a *coordinarlos* como "dos aspectos de la misma doctrina". Así se lee en Horst Ullrich, *Grundlagen de Marxismus-Leninismus. - Lehrbuch,* Berlín, 1960, pág. 62: "La diferencia entre Dialéctica materialista y Materialismo dialético estriba en que al hablar de materialismo filosófico centramos la atención en la relación Materia y Conciencia, en el concepto de materia, en la unidad del mundo material, en el análisis de las formas de existencia material, y temas por el estilo. Por el contrario, al hablar de la Dialéctica materialista, tenemos ante los ojos la doctrina de las dependencias generales y regularidad del movimiento y de la evolución del mundo objetivo y sus reflejos en la conciencia del hombre". En las páginas 124-131 se expone el tema: *La praxis, criterio de verdad,* doctrina similar *en apariencia* al criterio de Séneca.

B. PSICOLOGÍA Y LÓGICA

1. Fantasía, sentido y razón. Entramos en un capítulo que hoy no tiene cabida en la lógica. El estudio de la fantasía es para nosotros tema esencialmente psicológico, con el cual nada o muy poco tiene que ver la lógica y menos la criteriología. No así para los estoicos. El motivo último de este cambio está en la transformación honda que este término ha sufrido en los dos milenios largos que la cultura occidental lo está empleando.

Fantasía es para Cicerón lo mismo que *uisum,* lo que se ve, y tal vez mejor, la vista, en su múltiple significación popular. El pueblo no acepta la división entre conocimiento intelectual y conocimiento sensible, entre comprensión espiritual y vista de los ojos carnales; y no porque ignore las múltiples realidades que esos términos distintamente significan, sino porque, por una parte, rehuye complicaciones que no juzga del todo imprescindibles y, por otra parte, necesita sintetizar las acciones humanas en el principio donde todas ellas están fusionadas, sin que sea posible en cada caso la discriminación entre los elementos sensibles e intelectuales, espirituales y corpóreos de nuestras vivencias.

Entendida la palabra fantasía, lo mismo que sus hermanas gemelas sensación e inteligencia, en este sentido amplio, bien se ve que pueden y deben entrar dentro de la lógica, aunque también pertenezcan a la psicología.

No es la fantasía, para los estoicos, algo sobreañadido a la sustancia anímica, sino como una modificación característica de la misma, que ellos llamaban τύπωσις, es decir, impresión producida por agentes externos en el núcleo del alma, algo así como una impresión sigilar:

Τὴν δὲ φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ, τοῦ ὀνόματος οἰκείως μετενηνεγμένου ἀπὸ τῶν τύπων τῶν ἐν τῷ κηρῷ ὑπὸ τοῦ δακτυλίου γινομένων.

Dicen que la fantasía es una impresión producida en el alma, tomando la expresión translaticiamente, de las impresiones que se obtienen en la cera con el anillo [55].

---

[55] Diógenes Laercio, VII, 1, 46.

¿Cómo entender esa impresión producida en el espíritu? Las sentencias se dividían al aquilatar esa frase ambigua y enigmática, dando lugar a dos interpretaciones que han sido recogidas por Sexto Empírico, quien las refiere así:

Φαντασία οὖν ἐστι κατ' αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ. περὶ ἧς εὐθὺς καὶ διέστησαν· Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν, ὥσπερ καὶ διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν, Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτο. πρῶτον μὲν γάρ φησι, τῆς διανοίας δεήσει ὑφ' ἕν ποτε τρίγωνόν τι καὶ τετράγωνον φαντασιουμένης τὸ αὐτὸ σῶμα κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον διαφέροντα ἔχειν περὶ αὑτῷ σχήματα ἅμα τε τρίγωνον καὶ τετράγωνον γίνεσθαι ἢ καὶ περιφερές, ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον· εἶτα πολλῶν ἅμα φαντασιῶν ὑφισταμένων ἐν ἡμῖν παμπληθεῖς καὶ τοὺς σχηματισμοὺς ἕξειν τὴν ψυχήν, ὃ τοῦ προτέρου χεῖρόν ἐστιν. αὐτὸς οὖν τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπό τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως, ὥστ' εἶναι τοιοῦτον τὸν λόγον «φαντασία εστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς», μηκέτι ἀτόπου ὄντος τοῦ τὸ αὐτὸ σῶμα ὑφ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον, πολλῶν περὶ ἡμᾶς συνισταμένων φαντασιῶν, παμπληθεῖς ἀναδέχεσθαι ἑτεροιώσεις· ὥσπερ γὰρ ὁ ἀήρ, ὅταν ἅμα πολλοὶ φωνῶσιν, ἀμυθήτους ὑπὸ ἓν καὶ διαφερούσας ἀναδεχόμενος πληγὰς εὐθὺς πολλὰς ἴσχει καὶ τὰς ἑτεροιώσεις, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ποικίλως φαντασιούμενον ἀνάλογόν τι τούτῳ πείσεται.

Es, pues, según ellos la fantasía una impresión en el alma. Mas acerca de ella se dividieron. Cleantes entendió la impresión como si fueran entrantes y salientes, como sucede con relieve de la impresión producida por los anillos en la cera. No obstante, Crisipo creyó que esto era ridículo. Lo primero, dice, porque cuando la inteligencia representa en la fantasía simultánea un triángulo y un tetrágono, necesitará que al mismo tiempo tengan un mismo cuerpo figuras distintas, formándose a la par el triángulo y el tetrágono o la circunferencia, lo cual es absurdo. Además, teniendo en nosotros muchas imaginaciones simultáneas, tendrá el alma multiformes estructuras, lo que es todavía peor que lo anterior. Por eso entendía él que Zenón hablaba de impresión en sentido de alteración, de manera que con sus palabras viniera a decir que la fantasía es una alteración del alma, por no ser absurdo que un mismo cuerpo reciba a un tiempo alteraciones numerosas al formarse en nosotros muchas imágenes. Porque así como el aire tiene muchas alteraciones cuando muchos hablan a la vez, tan pronto como recibe incontables vibraciones, del mismo modo experimenta la razón algo análogo con la variedad de las imágenes [56].

Otro de los inconvenientes de la interpretación de Cleantes es que en ella se destruye "la memoria", que es el tesoro de las imágenes, y se destruye toda arte, que es conjunto sintetizado y cúmulo de comprensiones [57]. El aturdimiento momentáneo de Cleantes pudo tener en la Estoa consecuencias que hubieran justificado la acusación de sensismo y materialismo, si Crisipo no hubiera evitado ese peligro oponiéndose decididamente a Cleantes. La fantasía no será en la filosofía del Pórtico una configuración especial del alma, sino un sistema energético, en el que es posible la simultánea multiplicidad de

[56] Sexto Empírico, *Adv. math.*, VII, 227.
[57] *L. c.*, 372.

estructuras dinámicas. Citemos otro pasaje de Sexto, quien a su vez copia palabras del semiestoico Antíoco de Ascalón:

"Οθεν καὶ φαντασίαν ῥητέον εἶναι πάθος τι περὶ τὸ ζῷον ἑαυτοῦ τε καὶ τοῦ ἑτέρου παραστατικόν. οἷον προσβλέψαντές τινι, φησὶν ὁ 'Αντίοχος, διατιθέμεθά πως τὴν ὄψιν, καὶ οὐχ οὕτως αὐτὴν διακειμένην ἴσχομεν ὡς πρὶν τοῦ βλέψαι διακειμένην εἴχομεν· κατὰ μέντοι τὴν τοιαύτην ἀλλοίωσιν δυοῖν ἀντιλαμβανόμεθα, ἑνὸς μὲν αὐτῆς τῆς ἀλλοιώσεως, τουτέστι τῆς φαντασίας, δευτέρου δὲ τοῦ τὴν ἀλλοίωσιν ἐμποιήσαντος, τουτέστι τοῦ ὁρατοῦ. καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων τὸ παραπλήσιον. ὥσπερ οὖν τὸ φῶς ἑαυτό τε δείκνυσι καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὕτω καὶ ἡ φαντασία, ἀρχηγὸς οὖσα τῆς περὶ τὸ ζῷον εἰδήσεως, φωτὸς δίκην ἑαυτήν τε ἐμφανίζειν ὀφείλει καὶ τοῦ ποιήσαντος αὐτὴν ἐναργοῦς ἐνδεικτικὴ καθεστάναι.

Hay que admitir que la fantasía es un *páthos* del ser vivo, que se adapta a sí mismo a todo lo demás. Así, al mirar algo —dice Antíoco—, damos a la vista una disposición particular, y no la tenemos conformada como la teníamos antes de mirar. Ahora bien, con esta modificación, comprendemos dos cosas: una es la misma alteración de la vista, o sea, de la fantasía; en segundo lugar, la causa de la alteración, que es el objeto visible. En los otros sentidos sucede, poco más o menos, lo mismo. Pues así como la luz se manifiesta a sí misma y a todas las otras cosas bajo ella, lo mismo pasa con la fantasía, que por ser origen del conocimiento en el ser vivo, debe manifestarse a sí misma y hacerse receptora del objeto evidente que la causa [58].

La comparación del fuego está tomada de Crisipo, quien la expresa con alguna mayor claridad, por lo menos si se tiene en cuenta la referencia tal vez viciosa de los códices de Sexto Empírico. Las palabras de Crisipo, que supone el parentesco etimológico de los términos φαίνω (= manifiesto) y φῶς (= luz), son como sigue:

Εἴρηται δὲ ἡ φαντασία ἀπὸ τοῦ φωτός· καθάπερ γὰρ τὸ φῶς αὐτὸ δείκνυσι καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα, καὶ ἡ φαντασία δείκνυσιν ἑαυτὴν καὶ τὸ πεποιηκὸς αὐτήν.

La fantasía recibe su nombre de la luz; porque así como la luz se muestra a sí misma y a las otras cosas —las que se contienen en su campo—, así también la fantasía se manifiesta a sí misma y a lo que la causa [59].

Conforme a esta descripción, podría parecer que la fantasía es una facultad que se limita a reproducir externas impresiones y a sí misma con ellas. Pero los autores estoicos distinguen claramente una doble fantasía o, tal vez más propiamente, una doble función de esta facultad:

Τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικήν, τὴν δὲ ἀκατάληπτον· καταληπτικὴν μὲν ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην·

Porque la fantasía, una es comprensiva y otra no comprensiva. La comprensiva, que llaman criterio de las cosas, es la producida por objeto realmente existente, sellada y modelada conforme a la misma realidad. No comprensiva es la formada

[58] Sexto Empírico, *Adv. math.*, VII, 162.
[59] Aecio, *Plac.*, IV, 12, 2; Diels, pág. 402, 1-5.

ἀκατάληπτον δὲ ἢ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον· τὴν μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον.

por lo no existente o por lo existente, pero no según lo existente mismo: es decir, no presenta rasgos claros y de relieve[60].

Crisipo llamó τὸ φανταστόν (= lo fantástico) a esta segunda modalidad no objetiva de la fantasía en un trozo recogido por diversos antologistas. Según dicho autor, se llama fantasía a la modificación del alma producida por un objeto real, que se manifiesta a sí misma y a su cosa[61]. A este objeto modelador de la fantasía se le denomina τὸ φανταστικόν (= lo fantaseado), que es "lo que hace a la fantasía; porque lo blanco, lo frío y todo cuanto puede producir un movimiento en el alma es φανταστόν"[62]. Lo fantástico no se puede describir con tanta facilidad; es como la comba que se produce por succión en una superficie flexible. Crisipo lo explica así:

Φανταστικὸν δέ ἐστι διάκενος ἑλκυσμός, πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον καθάπερ ἐπὶ τοῦ σκιαμαχοῦντος καὶ κενοῖς ἐπιφέροντος τὰς χεῖρας· τῇ γὰρ φαντασίᾳ ὑπόκειταί τι φανταστόν, τῷ δὲ φανταστικῷ οὐδέν.

Lo fantástico es una atracción al aire, una modificación del alma que no es producida por ningún objeto de la fantasía (φανταστόν); es algo como lo que sucede con el que lucha con la sombra y echa la mano en el vacío; porque a la fantasía responde un objeto de la misma (un φανταστόν): pero lo fantástico no responde a ningún objeto[63].

Pero no se entienda esto como si no respondiera absolutamente ningún objeto a lo fantástico; no será real ese objeto, pero puede ser ideal. Este objeto ideal se llama fantasma. "Fantasma es aquello a lo que nos movemos en la atracción al aire"[64]. Diocles Magnesio lo llamó "inclinación de la mente, como la que tiene lugar en los sueños"[65].

La fantasía, en cuanto representativa de la realidad externa, recibe también el nombre de fantasía sensitiva. En su acción colaboran cinco elementos, que son: "el sensorio, el objeto sensible, el lugar, la cualidad y la mente; de tal modo que no habrá percepción si actuando todos los otros factores deja de actuar uno; por ejemplo, si la mente no se halla normal[66]. No se trata, pues, de una facultad cognoscitiva aislada ni de un objeto del acto cognoscitivo, sino que, además del objeto y de la facultad, requiere la circunstancia del lugar, que es necesario para el contacto del cognoscente con lo conocido, y la cualidad intensa (el τόνος), que es la intensidad de la acción anímica.

---

60 Diógenes Laercio, VII, 46.
61 Aecio, *Plac.*, IV, 12, 1; Diels, 401.
62 *L. c.*, 3; Diels, 402.
63 Aecio, *Plac.*, IV, 12, 4; Diels, 402.
64 *L. c.*, 5.
65 Diógenes Laercio, VII, 1, 50.
66 Sexto Empírico, *Adv. math.*, VII, 426.

Algo semejante ocurre con la sensación; con la diferencia de que en ella predomina más la influencia interna del alma o de la parte racional. Diocles Magnesio da de ella esta múltiple definición:

Αἴσθησις δὲ λέγεται κατὰ τοὺς Στωικοὺς τό τ' ἀφ' ἡγεμονικοῦ πνεῦμα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις διῆκον καὶ ἡ δι' αὐτῶν κατάληψις καὶ ἡ περὶ τὰ αἰσθητήρια κατασκευή, καθ' ἥν τινες πηροὶ γίνονται. καὶ ἡ ἐνέργεια δὲ αἴσθησις καλεῖται.	Llámase sensación, según los estoicos, el espíritu que va del *hegemonikón* (la mente) a los sentidos (= sensorios), y la comprensión por medio de los mismos, y la disposición de los sensorios, de la que algunos quedan mutilados. Y la actuación se llama también sensación [67].

El término de sensación era, según esto, de significación poco determinada. Cicerón añade otra acepción a las cuatro de Diocles Magnesio: es el asentimiento: "Dicunt enim sensus ipsos adsensus esse" [68]. Esta indeterminación del vocablo no quita que la sensación tenga un matiz de significación más personal que la fantasía, como lo indica su equivalencia con el asenso, que no es un acto meramente cognoscitivo, sino común a la inteligencia y a la voluntad. De ahí que la fantasía pudiera ser falsa y la sensación no; ésta no se puede engañar nunca [69].

Galeno, siguiendo la doctrina estoica, describe la naturaleza racional de los sentidos o la relación que tienen con la razón, diciendo:

> Porque verdaderamente hay que admitir que la misma parte principal del alma ve y oye; pero ve por los ojos y oye por los oídos. Mas no piensa, ni razona, ni delibera con los ojos y los oídos, ni con otro alguno de los órganos [70].

El mismo Galeno explica la diferencia entre los órganos o instrumentos físicos y los del alma, diciendo que:

> Mientras a los físicos se les ha comunicado la fuerza connatural de su actividad, a los psíquicos se les da por emanación desde la parte principal, como sucede con la luz solar [71].

La parte principal del alma, el *hegemonikón*, es núcleo central de energía que comunica sus fuerzas respectivas a cada uno de los sensorios. Aun los sensorios no se identifican con la porción anatómica del organismo, sino que son "espíritus racionales emitidos a los órganos desde la mente" [71a].

La plurivalencia de un mismo espíritu, que se manifiesta en las formas más diversas en multitud de órganos y sensorios, da lugar a la división estoica del alma en ocho partes.

---

67 Diógenes Laercio, VII, 52.
68 Cicerón, *Acad. pr.*, II, 108; Estobeo, *Ecl.*, I, 50, 4; I, pág. 474, 15.
69 Aecio, *Plac.*, IV, 9, 4; Diels, pág. 396.
70 Galeno, *De locis affec.*, II, 5; vol. VIII, pág. 127 K.
71 *L. c.*, I, 7; vol. VIII, 66 K.
71a Aecio, *Placita*, IV, 8, 1; SVF, II, 850.

Οἱ Στωικοὶ ἐξ ὀκτὼ μερῶν φασι συνεστάναι, πέντε μὲν τῶν αἰσθητικῶν ὁρατικοῦ ἀκουστικοῦ ὀσφραντικοῦ γευστικοῦ ἁπτικοῦ, ἕκτου δὲ φωνητικοῦ, ἑβδόμου δὲ σπερματικοῦ, ὀγδόου δὲ αὐτοῦ τοῦ ἡγεμονικοῦ, ἀφ' οὗ ταῦτα πάντα ἐπιτέταται διὰ τῶν οἰκείων ὀργάνων προσφερῶς ταῖς τοῦ πολύποδος πλεκτάναις.

Porque los estoicos dicen que el alma se compone de ocho partes: cinco, que son las sensitivas —vista, oído, olfato, gusto y tacto—; la sexta, que es la del lenguaje; la séptima, la seminal, y la octava, que es el mismo *hegemonikón*, de donde todas las otras se extienden por los órganos apropiados, a manera de tentáculos del pulpo [72].

Estobeo copia de Jámblico una bella imagen en la que se comparan las cualidades del alma a cada uno de los sentidos y a las diversas propiedades de una manzana, que al mismo tiempo es sabrosa y aromática. Así también el alma, con ser una, tiene tan diversas propiedades [73]. Sexto Empírico transmite otras comparaciones no menos expresivas. En una de ellas compara las diversas propiedades del alma a la dulzura y viscosidad de la miel [74], comparación que recuerda la múltiple variedad de las propiedades que los exégetas han de atribuir unas veces a la palabra de Dios, otras a la Eucaristía, otras al maná. Sexto Empírico ha conservado asimismo estas otras comparaciones:

Ναί φασιν, ἀλλὰ ταὐτόν ἐστι διάνοια καὶ αἴσθησις, οὐ κατὰ ταὐτὸ δέ, ἀλλὰ κατ' ἄλλο μὲν διάνοια κατ' ἄλλο δὲ αἴσθησις· καὶ ὃν τρόπον τὸ αὐτὸ ποτήριον κοῖλον τε καὶ περίκυρτον λέγεται, οὐ κατὰ ταὐτὸ δέ, ἀλλὰ κατ' ἄλλο μὲν κοῖλον, οἷον τὸ ἐντὸς μέρος, κατ' ἄλλο δὲ περίκυρτον, καθάπερ τὸ ἐκτός, καὶ ὡς ἡ αὐτὴ ὁδὸς ἀνάντης τε καὶ κατάντης νοεῖται, ἀνάντης μὲν τοῖς ἀνιοῦσι δι' αὐτῆς κατάντης δὲ τοῖς κατιοῦσιν, οὕτως ἡ αὐτὴ δύναμις κατ' ἄλλο μέν ἐστι νοῦς κατ' ἄλλο δὲ αἴσθησις.

Sí, dicen: lo mismo es la razón y el sentido; mas no bajo el mismo aspecto. Sino que, bajo un aspecto, es razón; bajo otro es sentido. De la misma manera que un mismo cáliz se dice que es cóncavo y esférico, pero no bajo el mismo aspecto, sino que bajo uno se llama cóncavo, en cuanto a la parte interna, y bajo otro aspecto se llama esférico, en cuanto a su exterior. Y del mismo modo que un mismo camino se piensa que es cuesta arriba y cuesta abajo: cuesta arriba para los que lo suben, cuesta abajo para los que lo bajan, así también la misma fuerza del alma es entendimiento bajo un aspecto y sentido bajo otro [75].

Los autores que sostienen el materialismo sensista de los estoicos creen poder confirmar su interpretación con estas relaciones que el Pórtico establece entre el *hegemonikón* y los sentidos, cuando en realidad parece imponerse la conclusión contraria. Pues una energía que, sin perder su unidad e identidad, es la misma en sus diversas partes y manifestaciones, no puede ser ener-

---

72 Aecio, *Plac.*, IV, 4, 4; Diels, 390.
73 Estobeo, *Ecl.*, I, c. 49; I, pág. 368, 17 ss. W.
74 Sexto Empírico, *Adv. math.*, VII, 359.
75 *L. c.*, VII, 307.

gía de orden material. Se opone a esta interpretación el mismo principio de causalidad material, que es causalidad necesaria, de tal modo que a identidad de causa responde identidad de efecto. El que el mismo *hegemonikón* actúe con esa energía plurivalente es, por tanto, signo de espiritualidad. Más aún, el que esa plurivalencia se ejerza por vía de hegemonía, que es gobierno y arbitrio del jefe, supone que, además de ser espiritual el alma, es también libre. De modo que de las relaciones entre la mente (*hegemonikón*) y los sentidos, lejos de deducirse el sensismo para la mente, se ha de inferir la espiritualidad de los sentidos humanos, a pesar de la dependencia que en algunas de sus operaciones ligue al alma con el cuerpo. Esta impresión se deduce también de un pasaje de Nemesio, donde al sentido se le supone inaccesible a las mudanzas de la materia y exento de ellas. Dice así el obispo de Emesa en un capítulo en que reproduce ideas estoicas:

Ἔστι δὲ ἡ αἴσθησις οὐκ ἀλλοίωσις, ἀλλὰ διάγνωσις ἀλλοιώσεως. Ἀλλοιοῦται μὲν γὰρ τὰ αἰσθητήρια, διακρίνει δὲ τὴν ἀλλοίωσιν ἡ αἴσθησις. Καλεῖται δὲ πολλάκις αἴσθησις καὶ τὰ αἰσθητήρια.

Porque la sensación no es alteración, sino conocimiento de alteración. Porque se modifican los sensorios y el sentido juzga de la mudanza. Aunque muchas veces se llaman sentidos a los sensorios [76].

Sexto Empírico confirma en parte esta referencia al decir, en nombre de los estoicos, "que la Naturaleza nos ha dado la facultad sensitiva y la fantasía que con ella se forma, como resplandor para conocer la verdad" [77]. De esta manera la razón, que en su esfera superior no forma imágenes, las produce por medio de los sentidos y de la fantasía [78]. De todo lo cual se deduce un mérito singular de esta teoría sobre los sentidos, que consiste en la estrecha unidad que todas las manifestaciones del alma tienen entre sí al participar aun los mismos sentidos de este carácter espiritual. El estudiar la sensibilidad humana como si fuera de la misma especie que la de los irracionales es, en cambio, resultado de la excesiva separación entre las facultades del alma y causa de que al hombre no se le estudie en todo su conjunto, sino seccionado en trozos. En este defecto había incurrido Platón, y ha sido tropiezo de muchas escuelas posteriores.

De tamaño error libró al Estoicismo, entre otras causas, aquella regla de oro para toda sana filosofía, que Séneca formuló cuando dijo:

Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum et apud nos ueritatis argumentum est aliquid omnibus uideri [79].

Solemos conceder mucha importancia a la aquiescencia general, y es para nosotros una muestra de verdad el que todos estén de acuerdo en algo.

76 Nemesio, *De natura hominis,* 6, 49, 12; MG., 40, 636.
77 Sexto Empírico, *Adv. math.,* VII, 259. Cfr. Stein, *Die Erkennt. d. Stoa,* 148, n. 290.
78 Cfr. Sexto Empírico, *Pyrrh.,* II, 7, 72; Stein, 155, n. 307.
79 Séneca, *Epist.,* 117, 6.

Yendo con todos, se tiene por lo menos la garantía de no caer en extravagancias. Por eso estimamos como un acierto de los discípulos de Zenón el no haberse separado de la común significación dada a las palabras sentido y fantasía, entendiéndolas como las actividades corpóreas que contribuyen al conocimiento humano. Sin duda que para algunas tiene el inconveniente de la imprecisión, pero ofrece la ventaja inapreciable de entender al hombre en toda su complejidad y nobleza, como lo entiende el pueblo —lo mismo el culto e instruido que el ignorante— cuando usa las palabras sentimiento, sentencia, sentido, sentir y otras análogas, no sólo en su acepción corpórea y dependiente de la materia, sino en su significación más espiritual y elevada.

A la luz de esta teoría de la plurivalencia carecen de todo colorido sensista las comparaciones expresivas de que usaron los primeros estoicos para declarar la naturaleza cognoscitiva del alma. Así por ejemplo, la comparación de la cera o del pergamino, probablemente calcada en la *tabula* aristotélica:

Οἱ Στωικοὶ φασιν· ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτην εὔεργον εἰς ἀπογραφήν· εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται.	Los estoicos dicen que cuando el hombre nace tiene la parte principal del alma como un pergamino capaz de copiar: en ella se escribe cada uno de los pensamientos [80].

Las variantes introducidas por Diels, que lee εὔεργον (= idóneo), y Reiske, quien prefiere νεουργόν (= reciente), que tienen los códices, son contrarias a la doctrina activista del Pórtico; aunque dura, es más exacta la redacción de los códices. De este modo, lejos de tener esta frase el pretendido sabor sensista, es corrección del símil aristotélico que trata de hacer resaltar el pasivismo de las facultades cognoscitivas, cuando dice:

Ἢ τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι διῄρηται πρότερον, ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ· δυνάμει δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.	En cuanto a la pasividad, se disertó antes generalmente, diciendo que las cosas inteligibles son en cierto modo la inteligencia potencialmente, aunque en realidad no es nada antes de entender. Pues tiene que ser como una tabla que realmente nada tiene escrito. Lo cual acaece a la inteligencia [81].

La comparación la había encontrado Aristóteles en Platón [82].

El *lógos* estoico es facultad activo-cognoscitiva, en la que tienen su punto de origen todos los actos del hombre. Su independencia de la materia es tal que ni siquiera admite localización determinada en un insignificante orificio del corazón, probablemente al comienzo de la aorta. Esta falta de localiza-

---

[80] Aecio, *Plac.*, IV, 11, 1; Diels, 400.
[81] Aristóteles, *De anima,* 3, 429 b, 30 ss.
[82] Platón, *Teeteto,* 191, c.

ción les parece absurda a los adversarios, por lo menos a Plutarco, cuando la critica diciendo:

Ἄτοπον γὰρ εὖ μάλα τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας, πρὸς δὲ ταύταις τὰς τέχνας καὶ τὰς μνήμας πάσας, ἔτι δὲ φαντασίας καὶ πάθη καὶ ὁρμὰς καὶ συγκαταθέσεις σώματα ποιουμένους ἐν μηδενὶ φάναι κεῖσθαι μηδ' ὑπάρχειν τόπον τούτοις, ἕνα δὲ τὸν ἐν τῇ καρδίᾳ πόρον στιγμιαῖον ἀπολιπεῖν, ὅπου τὸ ἡγεμονικὸν συστέλλουσι τῆς ψυχῆς.

Enseñan los estoicos que las virtudes y las maldades, y encima de eso las artes y los recuerdos todos, las imágenes y las pasiones con las tendencias y los asentimientos —todo lo cual hacen corpóreo—, no están en ninguna parte, no tienen lugar alguno; y sólo asignan un orificio como un punto en el corazón, donde concentran el *hegemonikón* del alma [83].

Desde un punto tan reducido, donde asienta la mente su trono real, reciben todos los sentidos y los órganos del cuerpo la actividad que desarrollan, lo mismo que los tentáculos del pulpo y las patas de la araña reciben toda su fuerza de la cabeza. Los sentidos son como esos tentáculos o "como ramas que arrancan de aquella parte principal como del tronco, juzgando el alma como un rey de las cosas que le anuncian los sentidos por sus sensaciones" [84].

La comparación del rey —basada en la sinonimia entre realeza y hegemonía— se repite en Galeno [85], y en ella se inspira San Agustín para establecer una serie de juicios que se verifican en las facultades cognoscitivas escalonadamente, como en instancias ascendentes. En los capítulos que a este asunto dedica el Doctor de la Gracia se identifican los conceptos *praeponi, praeferri, praestantius esse, melius esse, praecedere* y *praestare* con los de *moderari, admonere* y *iudicare*. En el primero de dichos capítulos prueba que "el sentido interior aventaja (*praestat*) a los sentidos externos, de los cuales es superior (*moderator*) y juez" [86]. En el siguiente demuestra que "la razón aventaja a todo lo demás en el hombre; y si hay algo superior a ella, es Dios" [87].

Estas expresiones constituyen los términos técnicos de la criteriología estoica, que por su misma etimología es la ciencia de juzgar. Función de la mente es juzgar, discernir, aceptar lo que tiene garantías de verdad y desechar como espúreo lo que carece de ellas. Esa función criteriológica del *hegemonikón*, función eminentemente personalista y activista —como lo han demostrado ya otros autores— [88], no se realiza en forma improvisada, sino como fase última de acciones preliminares estudiadas por el Pórtico con toda minuciosidad.

La Estoa imperial está de acuerdo con los antiguos estoicos en asignar a la razón la función dominativa y rectora sobre los sentidos. Séneca, especialmente desconfiado respecto de éstos, se expresa así:

83 Plutarco, *Comm. not.*, c. 45.
84 Calcidio, *In Timaeum*, c. 217.
85 Galeno, *De plac. Hipper. et Plat.*, 219, K., 137 M.
86 San Agustín, *De libero arb.*, II, 5; ML, 32, 1246.
87 *L. c.*, 6; ML, 32, 1248.
88 Cfr. Stein, *Die Erkennt. d. Stoa*, 127, 128.

Speciosa et magna contra uisentibus, cum ad pondus reuocata sunt, fallunt. Ita est, mi Lucili: quidquid uera ratio commendat, solidum et aeternum est, firmat animum attollitque semper futurum in excelso: illa quae temere laudantur et uulgi sententia bona sunt, inflant inanibus laetos; rursus ea, quae timentur tamquam mala, iniciunt formidinem mentibus et illas non aliter quam animalia specie periculi agitant. Utraque ergo res sine causa animum et diffundit et mordet: nec illa gaudio nec haec metu digna est, sola ratio inmutabilis et iudicii tenax est. Non enim seruit, sed imperat sensibus.

Cosas espléndidas y grandes para los que las miran de frente, puestas en la balanza, fallan (= fallunt). Esta es la verdad, Lucilio: lo que aprueba la verdadera razón es sólido y eterno, da firmeza al alma y la eleva para que siempre viva en lo alto. Lo que temerariamente se alaba y es bueno en la estimación del vulgo, infla a quien se alegra con vaciedades. Por el contrario, lo que se teme como malo infunde pavor a las mentes y las agita lo mismo que a los animales la visión del peligro. Así que ambos extremos disipan el alma y la muerden; ni aquello es digno de gozo, ni esto da miedo. Sólo la razón es inmutable y firme en su juicio; porque no sirve a los sentidos, sino que manda en ellos [89].

Abunda en las mismas ideas Epicteto, para quien "el oficio primero y mayor del filósofo es probar las imágenes, juzgarlas y no admitir ninguna sin previo examen" [90].

2. Asentimiento, comprensión, ciencia. La razón, servida por los sentidos y la fantasía, forma el conjunto de las facultades cognoscitivas, a cuyo dominio y jurisdicción compete el arbitraje de la verdad. Los actos realizados por dichas facultades son el *adsensus*, la *comprehensio* y la *scientia*, aunque esta última, como quedó indicado al hablar de la sabiduría, tiene un carácter más entitativo que representativo. Cicerón describe estas fases del proceso cognoscitivo poniendo en labios estoicos este ataque contra el probabilismo académico:

Negat enim uos Zeno, negat Antiochus scire quidquam. Quo modo?, inquies. Nos enim defendimus, etiam insipientem multa comprehendere. At scire negatis quemquam rem ullam, nisi sapientem. Et hoc quidem Zeno gestu conficiebat. [91].

Porque Zenón niega que vostoros tengáis ciencia de nada. ¿Por qué?, dirás: pues nosotros defendemos que aun el necio comprende muchas cosas, y vosotros decís que sólo el sabio puede saber algo. Y esto declaraba Zenón con el gesto.

---

89 Séneca, *Epist.* 66, 30, 31.

90 Epicteto, *Dissert.*, I, 20, 7.

91 Cic., *Acad. pr.*, II, 47, 144. El texto véase en el vol. I, 35 s. Bonhöffer (*Epiktet*, 178 ss.) parece identificar la *comprehensio* con el "acto" de *asentir* a algo real, no ficticio. A nuestro juicio, son denominaciones de actitudes objetivas (συγκατάθεσις = co-asentimiento, y κατάληψις = toma de posesión) y reales, adoptadas en un mismo proceso cognoscitivo-volitivo. Según el grado de ambientación, dominio y familiaridad en la convivencia y manejo de personas y cosas, la experiencia y la reflexión se aseguran, creándose vínculos más perfectos de asentimiento, comprensión y ciencia. Sexto Emp. (*Adu. Pyrrh.*, III, 239-242) sutiliza como escéptico describiendo "el arte de la vida (técnica social y moral estoica) como círculo vicioso, pues la *phantasia kataleptiké* pre-

En este gesto, tan original como expresivo, hay elementos que significan actos de la voluntad y actos cognoscitivos. El *adsensus* es más bien volitivo que cognoscitivo, aunque no se le deba confundir con la tendencia, a la que precede, ni con los sentimientos del corazón, con los cuales puede no estar relacionado. El asentimiento es propiamente el querer personal, que decide en las deliberaciones y nos hace definirnos por un extremo en las alternativas de la vida. Las sensaciones y la imaginación le preceden de ordinario sin arrastrarlo violenta ni necesariamente.

Βουλόμενος οὐκ οὖσαν αὐτοτελῆ τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν, εἴρηκεν ὅτι 'βλάψουσιν οἱ σοφοὶ ψευδεῖς φαντασίας ἐμποιοῦντες, ἂν αἱ φαντασίαι ποιῶσιν αὐτοτελῶς τὰς συγκαταθέσεις...'

(Crisipo), queriendo demostrar que la *fantasía* no es causa adecuada del sentimiento, dijo que 'se dañarían los sabios al formar imágenes falsas, si las fantasías son causas adecuadas del sentimiento'[92].

Estas diferencias, que pueden parecer disecciones sutiles de realidades inconsistentes, tienen de hecho importancia excepcional en la vida. De ellas dependen teorías tan básicas como la de la naturaleza del asentimiento de la fe. La razón de que la fantasía no puede ser causa completa del asentimiento, hay que buscarla en el hecho de que la fantasía pertenece al orden cognoscitivo y el asentimiento más bien al de la volición, según la nomenclatura estoica, que ha influido decisivamente en el cristianismo. En la manera de hablar de Aristóteles podría tal vez decirse lo contrario, pues la única vez que usa el verbo συγκατατίθεσθαι[93] lo emplea en sentido de conocer. Sus comentadores emplean esta palabra en su significación estoica de asentimiento. Así se expresa, por ejemplo, Filopono, al explicar cómo la pura imaginación de un mal no espanta ni al hombre ni al caballo, pero sí el que se dé asentimiento a la presencia del riesgo:

> Diremos que asentimiento es lo que de suyo se da en la creencia y constituye el ser mismo de la creencia, y sólo accidentalmente se da en la fantasía. Y cuando asiento creyendo en el mal, me espanto. Y cuando, imaginándome el mal asiento, me espanto. También el caballo se espanta con la imaginación a causa del asentimiento. Y si le falta el asentimiento, no se espanta[94].

---

supone *objetos reales*, que no pueden ser *reales* si la *phantasia* no es *kataleptiké*. Cicerón apunta la respuesta en la *adprobatio* inmediata (*statim*) que surge al *coger* cosas y personas. La evidencia no necesita evidencias previas para ser evidente.

[92] Plutarco, *De stoic. repug.*, 47, 1055. Estas imágenes falsas son ficciones, de que se sirve aun el sabio para facilitar su vida especulativa y práctica. Así, por ejemplo, la abstracción universal, de la que hablaremos más tarde.

[93] Aristóteles, *Topica,* 116 a 121.

[94] Filopono, *De anima,* III, 3; ed. Hayduck, pág. 489, 1-5.

Al atribuir asentimiento al caballo, no quiere Filopono decir que el caballo sea capaz de creencias. Esto lo explica en otro pasaje[95] diciendo que el asentimiento es una nota genérica de la costumbre y de la convicción. Los animales, aunque no tienen convicciones, tienen costumbres, como ocurre especialmente en los animales domesticados. El asentimiento se da lo mismo en los animales, como efecto de sus costumbres, que en los hombres, a causa de sus costumbres y sus convicciones[96].

Es, pues, el asentimiento un acto de asimilación, de incorporación de cualesquiera clases de imágenes e ideas. Y esto no precisamente para acrecentar el patrimonio cognoscitivo de la memoria, sino para perfeccionamiento o tal vez degeneración de todo el individuo. Es algo personal, que supone elementos psicológicos y morales, pero está por encima de ellos, incluyéndolos y sintetizándolos. Para distinguir el asentimiento imperfecto de los animales —y lógicamente el de los niños— del asentimiento humano perfecto, Alejandro de Afrodisia llamó a éste asentimiento racional. Este asentimiento del ser racional lo describe como equivalente a la fe en un pasaje de interés para la historia de la Teología. Dice así en él, distinguiendo la fantasía de la opinión:

Τῇ μὲν γὰρ πάντως πίστις ἕπεται (ὁ γὰρ δοξάζων περί τινος πάντως καὶ συγκατατίθεται ὡς οὕτως ἔχοντι· ἡ γὰρ περί τινος δόξα συγκατάθεσις ἐκείνῳ ὡς οὕτως ἔχοντι· ἡ δὲ συγκατάθεσις μετὰ πίστεως, λογικὴ γὰρ συγκατάθεσις ἡ δόξα καὶ μετὰ κρίσεως), οὐ πᾶσα δὲ φαντασία μετὰ πίστεως. τῶν γοῦν ἀλόγων ζῴων φαντασίαν μὲν ἔχει πολλά, πίστιν δὲ οὐδέν. εἰ δὲ μὴ πίστιν, οὐδὲ τὴν μετὰ κρίσεως συγκατάθεσιν.

Pues a ésta (a la opinión) siempre le sigue la fe; pues el que opina en absoluto alguna cosa, asiente como si ello fuera así. Ahora bien, el asentimiento va con la opinión; pues la opinión es un asentimiento racional unido a un juicio. Pero no a toda fantasía va unida la fe. Porque muchos animales irracionales tienen fantasía, mientras que ninguno de ellos tiene fe. Y si no tienen fe, tampoco tienen asentimiento con juicio[97].

Con este espíritu de observación penetrante y exacta, y en un todo conforme con la doctrina estoica, examina Alejandro la influencia de la fantasía sobre el asentimiento, haciendo ver cómo las imágenes de grande intensidad y realismo llevan al asentimiento:

Εἰ μὴ εἴη δι' ἄλλων τινῶν πεφωραμένη ψευδὴς οὖσα, ὡς ἐπὶ τῆς φαντασίας τῆς τοῦ μὴ κινεῖσθαι τούς ἀστέρας πάσχομεν, καὶ ἐπὶ τῶν γραφῶν κατὰ τὰς εἰσοχάς τε καὶ ἐξοχάς, καὶ ἐπὶ τῶν ἐμφαινομένων τοῖς κατόπτροις.

A no ser que por otros medios descubramos que son falsas, como nos ocurre con la imagen que percibimos de que las estrellas no se mueven, y en las pinturas con el relieve, y con los fenómenos de los espejos[98].

Con no menos exactitud observa Alejandro que:

---

95 *L. c.*, 497, 9.
96 *L. c.*, pág. 500, 29 ss.
97 Alejandro de Afrodisia, *De anima*, 135 v.; ed. Bruns, pág. 67, 15-20.
98 *L. c.*, 71, 16-19.

Ἕπεται μὲν οὖν τῇ φαντασίᾳ συγκατάθεσις, οὐ μὴν πάσῃ, ὥσπερ οὖν καὶ τῇ συγκαταθέσει ὁρμή, οὐδὲ ταύτῃ δὲ πάσῃ.

A la fantasía sigue el asentimiento, aunque no a toda fantasía; así como al asentimiento sigue la tendencia, pero tampoco a todo asentimiento [99].

Ejemplo de un asentimiento sin el corolario de la tendencia es el asentir que tal cosa es blanca; pues a este asentimiento no se sigue el lanzarnos sobre el objeto blanco. La tendencia es función "de la parte práctica del alma" [100], mientras que la fantasía y el sentido son esencialmente actos críticos que pertenecen a la parte crítica de la misma alma [101].

En otro pasaje incluye Alejandro el asentimiento entre la fantasía cognoscitiva y la tendencia, como uno de los factores del movimiento:

Ἀλλὰ μὴν ἐν ᾧ ἡ φαντασία, ἐν τούτῳ καὶ αἱ συγκαταθέσεις, ἐν ᾧ δὲ συγκαταθέσεις, ἐν τούτῳ καὶ ὁρμαί τε καὶ ὀρέξεις, αἵτινές εἰσιν ἀρχαὶ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως.

En aquel que tiene fantasía, hay asentimientos; y donde hay asentimientos hay tendencias y deseos, que son principios del movimiento local [102].

Πάντως γὰρ τῆς μὲν ὁρμῆς ἡγεῖται συγκατάθεσις, ταύτης δὲ φαντασία.

Porque realmente el asentimiento dirige (ἡγεῖται = gobierna) la tendencia, como el sentimiento dirige al asentimiento [103].

El asentimiento se halla, por lo tanto, en la encrucijada donde convergen la vida especulativa y la vida práctica, uniendo las actividades características del hombre. En la mayoría de los mortales esas dos vidas son vacilantes y están faltas de vigor. El asentimiento tendrá en cada caso la intensidad que corresponde a esa doble actividad. Si el hombre no pasa en sus conocimientos del grado de opinión al de la certeza, que es el de la comprensión, el asentimiento podrá ser falso, como la opinión que ha aceptado. En el sabio, el asentimiento será vigoroso e incontrastable, constituyendo una norma inconmovible de conducta, un principio irresistible de dinamismo moral, como corresponde a su ciencia dotada en su misma firmeza y evidencia del criterio seguro de la verdad. Según Alejandro de Afrodisia, "donde existe el principio del asentimiento (τὸ συγκαταθετικόν), tenemos también el principio de la conjetura, del entendimiento y de la ciencia" [104].

La mayor o menor plenitud del asentimiento depende del grado de tensión cognoscitiva; cuando esta tensión se rebaja hasta el nivel inferior sobreviene el sueño, cuya esencia consiste precisamente en esa hipotensión sensorial que

---

99 *L. c.*, 72, 13-14.
100 *L. c.*, 73, 17.
101 *L. c.*, 73, 14-26.
102 *L. c.*, 97, 14-26.
103 *L. c.*, 105, 30.
104 *L. c.*, 99, 4.

invade hasta el *hegemonikón*[105], según Diógenes Laercio. Lo mismo atestigua Tertuliano: "Stoici somnum resolutionem sensualis uigoris affirmant"[106], y a juzgar por los antologistas Aecio y Plutarco, la misma muerte sobreviene cuando esa relajación es absoluta[107].

La tensión cognoscitiva es semejante, pero no idéntica a la que da su cohesión a los elementos del cosmos. El *lógos* o el hado establece en las tendencias y en el asentimiento una tensión especial en que se salva la responsabilidad (τὸ ἐφ' ἡμῖν) y el libre albedrío (τὸ αὐτεξούσιον)[108], al mismo tiempo que une a Dios y a los hombres con lazos de estrecha solidaridad.

En varios pasajes aparece el asentimiento como algo previo a la tendencia y a la comprensión intelectual; pero esto se ha de entender sólo del asentimiento imperfecto, que se puede dar aun en seres irracionales. En el sabio —que es el ser racional en perfecta madurez—, el asentimiento tiene el comando de toda la vida especulativa y práctica. Así se ha de entender el siguiente pasaje de Séneca:

Omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicuius rei inritatum est deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmauit hunc impetum; quid sit adsensio, dicam, oportet me ambulare: tunc demum ambulo cum hoc mihi dixi et adprobaui hanc opinionem meam; oportet me sedere: tunc demum sedeo, haec adsensio in uirtute non est. Puta enim prudentiam esse, quomodo adsentietur oportet me ambulare? hoc natura non recipit, prudentia enim ei, cuius est, prospicit, non sibi nam nec ambulare potest nec sedere, ergo; adsensionem non habet.

Todo animal racional no obra hasta haber recibido primero el estímulo de algún objeto. Después toma impulso. Más tarde, el asentimiento confirma este impulso. Diré lo que es el asentimiento: Me conviene pasear. Sólo cuando me he dicho esto y he aprobado esta mi opinión, paseo de hecho. Me conviene sentarme. Entonces me siento. Este asentimiento no pertenece a la virtud. Suponte que pertenece a la prudencia. ¿Cómo va a asentir la prudencia al 'me conviene pasear'? No se lo permite su naturaleza; porque la prudencia no se ocupa de sí misma, sino de aquel que la tiene. Luego no tiene asentimiento[109].

Así prueba Séneca que el asentimiento no es de ninguna virtud. Pertenece a todo el animal, al individuo. Es incorporación de algo a la persona, o incorporación de la misma persona a otra persona. Lo mismo en la moral que en la especulación, el asentimiento perfecto es un acto voluntario y libre, que sólo se pone cuando al hombre le parece que se cumplen todas las condiciones requeridas para tomar la determinación de que se trata:

Sed ad haec quae uisa sunt et quasi accepta sensibus adsensionem (Zeno) adiun-

Zenón añade el asentimiento del alma a lo que ha sido visto y como recibido por

105 Diógenes Laercio, VII, 1, 158.
106 Tertuliano, *De anima,* 43.
107 Cfr. Diels, 436.
108 Cfr. Alejandro de Afrodisia, *De fato,* 182, 5-24.
109 Séneca, *Epist.,* 113, 18, 19.

git animorum, quam esse uult in nobis positam et uoluntariam.

los sentidos. Y quiere que el asentimiento dependa de nosotros y sea voluntario [110].

Los necios dan asentimiento precipitadamente a lo que se les representa; son incrédulos cuando debieran creer y supersticiosos cuando no debieran creer. No así los sabios:

Visis non omnibus adiungebat fidem sed iis solum quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae uiderentur.

Zenón no daba asentimiento a todas las imágenes, sino sólo a aquellas que tuvieran una manifestación propia de las cosas vistas [111].

Aulo Gelio comenta el incidente ocurrido en un peligro de naufragio a un filósofo estoico, que palideció ante la inminencia del riesgo, con un hombre de negocios que se reía de los estoicos por dicho motivo, y dice que "la aprobación (o asentimiento), que llaman συγκατάθεσις, con que se conocen y juzgan las cosas vistas, es voluntaria y depende del arbitrio humano" [112]. San Agustín reproduce la misma escena tomándola de la *Noches Áticas*, y da su opinión a favor del filósofo estoico defendiéndole de la acusación de miedo.

Verum tamen et illam poterat praemotionem pati et fixam tenere mente sententiam, uitam illam salutemque corporis, quorum amissionem minabatur tempestatis inmanitas, non esse bona, quae illos quibus inessent facerent bonos, sicut facit iustitia [113].

No sólo pudo él soportar aquella sacudida, sino también grabar fijo en su mente el convencimiento de que su vida y su incolumidad corporal, cuya pérdida era amenazada por la violencia del temporal, no eran bienes que hicieran buenos a aquellos en quienes se presentaban, como hace la justicia.

La *praemotio* (πρόπαθος), que como término técnico de los estoicos fue ignorado por los copistas medievales y transformado por esta razón en *permotio*, se opone en este pasaje a la *fixa sententia*, que es lo mismo que el *adsensus*, de que se habla en todo el contexto. La propasión, que según San Jerónimo y San Isidoro es el primer movimiento indeliberado que las tentaciones producen en el hombre, no es pecado que mate. El acto verdaderamente humano y responsable está en el *adsensus*, en la *fixa sententia* [114].

Lo mismo la actividad intelectual que las costumbres quedan elevadas por esta teoría del asentimiento al plano de la responsabilidad. Tan vicioso es pensar como obrar mal cuando lo uno y lo otro pueden evitarse. Actitud nada

---

110 Cicerón, *Acad. post.*, I, 40.

111 *L. c.*, I, 41.

112 Aulo Gelio, *Noctes atticae*, XIX, 1.

113 San Agustín, *De civ. Dei*, 9, 4; ML, 41, 260: ed. Hoffmann (Csel), vol. 40, 1.

114 San Jerónimo, *In Matt.* (ML, 26, 28, 29) y San Isidoro, *De different. verborum*, 431, traducen el πρόπαθος como *propassio*. La palabra *praemotio* sólo la encontramos en este pasaje de San Agustín, aunque es fácil se repita en otros lugares; cfr. *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, págs. 307-309.

extraña en una filosofía eminentemente racional y moral, que no respondía a las inclinaciones de los pensadores griegos, orientados más bien al análisis del mundo físico, donde los errores nunca pueden argüir inmoralidad en el que los profesa. Pero, aun en este terreno, los estoicos imponían como norma evitar toda precipitación, usando de lo que ellos llamaban ἡσυχία (= descanso, pausa) antes de admitir proposiciones no evidentes. Este procedimiento se debía usar sobre todo para contestar a dilemas y argumentos presentados bajo la forma capciosa del sorites, cadena de proposiciones semejantes que poco a poco pueden llevar a las más peregrinas conclusiones:

Ὅτι ἐφ' ὧν μὲν φαντασιῶν ὀλίγη τις οὕτως ἔστι διαφορά, στήσεται ὁ σοφὸς καὶ ἡσυχάσει, ἐφ' ὧν δὲ πλείων προσπίπτει, ἐπὶ τούτων συγκαταθήσεται τῇ ἑτέρᾳ ὡς ἀληθεῖ.

En estas ocasiones, 'cuando entre las diversas imágenes hay poca diferencia, se detendrá el sabio y hará una pausa: y cuando una se le hace más chocante, dará asentimiento a la otra, como a la verdadera [115].

La norma, precisamente por ser tan obvia al sentido común menos desarrollado, se prestaba a la ironía burlesca. Un Carnéades no podía menos de aprovechar la coyuntura para reírse de sus adversarios. Oigamos a Tulio:

Placet enim Chrysippo, quum gradatim interrogetur, uerbi causa, tria, pauca sint, anne multa: aliquanto prius, quam ad multa perueniatur, quiescere, id est, quod ab his dicitur ἡσυχάζειν. Per me uel stertas licet, inquit Carneades, non modo quiescas,

Piensa Crisipo que cuando se hacen preguntas escalonadas, por ejemplo, si tres es poco o mucho, antes de que llegue a los muchos descansará: lo que ellos significaban con el descansar (ἡσυχάζειν). 'Por mí —respondió Carnéades—, pueden bostezar, no sólo descansar' [116].

El asentimiento aparece en algunos pasajes estoicos como un eslabón intermedio entre la fantasía y la comprensión, que son elementos casi esencialmente cognoscitivos. Esta circunstancia no es indicio de que el asentimiento sea considerado como algo preferentemente cognoscitivo, sino que por ser un acto global de la persona participa lo mismo del aspecto intencional que del volitivo, de tal modo que ni las tendencias y sentimientos ni los conocimientos son ajenos a esa intervención personal.

La comprensión, en cambio, es elemento principalmente cognoscitivo. Es la fase última y decisiva de la asimilación de un objeto intencional por la persona. Y como la persona —en la mentalidad optimista de los estoicos— no puede ser formada por el error, se deduce que la comprensión nunca puede ser falsa. Esta es prerrogativa de la sabiduría y de la ciencia, que compete a la comprensión como vía de la ciencia perfecta del sabio. La fantasía puede no contener nada de verdad. Los sentidos pueden sufrir ilusiones. El asenti-

115 Sexto Empírico, *Adv. math.*, VII, 416.
116 Cicerón, *Acad. pr.*, II, 29, 93.

miento ni es verdadero ni falso; pertenece a otro orden. Sólo la comprensión encierra en sí necesariamente la verdad. No se puede comprender lo falso:

Rerum autem cognitiones, quas uel conprehensiones uel perceptiones uel, si haec uerba aut minus placent aut minus intelleguntur, καταλήψεις appellemus licet, eas igitur ipsas propter se asciscendas arbitramur, quod habeant quiddam in se quasi conplexum et continens ueritatem.

Los conocimientos de las cosas, que llamamos comprensiones o percepciones —y si estas expresiones no agradan o no se entienden, las llamaremos καταλήψεις—, tenemos que admitirlas por sí mismas, porque encierran algo sólido, que contiene la verdad [117].

Por eso es, según Sexto Empírico [118], criterio de verdad para los estoicos, porque en sí mismo lleva la estabilidad y la evidencia, que son garantía de la verdad. Lo indica su mismo nombre de κατάληψις, aunque, a veces, la fantasía comprensiva lleve otros elementos, entre ellos el asentimiento, como se ve por el pasaje siguiente de Sexto Empírico:

Ὧν ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν, δόξαν δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσιν, κατάληψιν δὲ τὴν μεταξὺ τούτων, ἥτις ἐστὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις· καταληπτικὴ δὲ φαντασία κατὰ τούτους ἐτύγχανεν ἡ ἀληθὴς καὶ τοιαύτη οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδής.

La ciencia es una catalepsis segura, fuerte e inmutable de la razón. La opinión es un asentimiento débil y falso... Y la catalepsis (= comprensión) se halla entre la una y la otra, y es el asentimiento de la fantasía comprensiva. En cuanto a la fantasía comprensiva, según ellos, es la verdadera, y es tal que no puede ser engañosa [119].

En este pasaje se indica una propiedad fundamental de la comprensión, que por ser algo intermedio entre la ciencia y la opinión no es acto exclusivo del sabio. Todo hombre, aun sin ser sabio, puede comprender muchas cosas y prepararse con esos conocimientos firmes y claros para la adquisición de la ciencia y de la virtud. Cicerón describe el acto comprensivo como algo que está a medio camino de la cumbre de la ciencia, cuando dice:

Sed inter scientiam et inscientiam comprehensionem illam quam dixi collocabat, eamque neque in rectis neque in prauis numerabat, sed solum ei credendum esse dicebat.

Aquello que he llamado comprensión lo colocaba entre la ciencia y la ignorancia, y no lo contaba ni entre las cosas buenas ni entre las malas; pero decía que sólo a la comprensión se le debía dar fe [120].

El problema principal que los especialistas de la Estoa han planteado sobre la fantasía comprensiva versa acerca del activismo o pasivismo de la misma. Zeller se inclinó, con la mayoría de los investigadores, al carácter activo de

117 Cicerón, *De finibus,* III, 17.
118 Sexto Empírico, *Adv. math.,* VII, 151.
119 *L. c.*
120 Cicerón, *Acad. post.,* I, 42.

la catalepsia, o mejor dicho, de lo que según él, debiera llamarse καταληπτικόν [121]. Contra esta interpretación opuso Hirzel que la fantasía comprensiva no actúa sobre el entendimiento, sino viceversa [122]. Ueberweg atribuyó a la fantasía comprensiva un papel activo sólo respecto a los objetos externos [123]. La controversia, que puede verse ampliamente desarrollada en Stein [124], tal vez careció de la debida precisión en su primer enfoque, por faltar entre la fantasía y la mente la alteridad que se supone para toda interacción. La fantasía comprensiva, en cuanto es parte integrante o fase de todo el proceso cognoscitivo, sin duda alguna que es activa, sin que en esto pueda discutirse la posición de Zeller. En cuanto la fantasía es una de las manifestaciones perfectas o imperfectas de la mente, no se contradistingue de ésta suficientemente para que pueda haber entre ellas verdadera relación de causalidad.

Si esto se puede decir de la fantasía en cuanto representativa de objetos externos y sensibles, con mayor razón se la afirmará respecto de la fantasía comprensiva, pues la ciencia o la sabiduría son la concreción de las comprensiones en la mente. A los pasajes antes aducidos en confirmación de este punto, pueden añadirse otros muchos como éste de Cicerón:

Maxime uero uirtutum cognitio confirmat, percipi et comprehendi multa posse. In quibus solis inesse etiam scientiam dicimus; quam nos non comprehensionem modo rerum, sed eam stabilem quoque atque immutabilem esse censemus.

Especialmente el conocimiento de la virtud confirma que se pueden percibir y comprender muchas cosas. En sólo ellas decimos que está la ciencia, que para nosotros consiste no en cualquier comprensión de las cosas, sino en la firme e inmutable [125].

Según este pasaje y otros análogos del mismo Cicerón [126], de Galeno [127], de Estobeo [128], De Diógenes Laercio [129] y de Sexto Empírico [130], el conjunto de la ciencia se incorpora a la persona con mayor fuerza que un acto aislado de comprensión. Y por tanto, la fe o el asentimiento es también mucho más inconmovible. La ciencia hace que el alma llegue a su máxima tensión espiritual, que la hace inaccesible a todo decaimiento, inmune a todo error, inconmovible a los reveses de la fortuna.

La diferencia entre la comprensión y la ciencia halla eco en la filosofía cristiana, aunque a veces ligeramente retocados los conceptos. Así por ejemplo, los escolásticos, imitando a San Agustín, distinguirán entre ciencia com-

121 Zeller, *Phil, d. Gr.*, III, 14, pág. 86.
122 Hirzel, *Untersuch.*, II, 184.
123 Ueberweg, *Grundr.*, ed. 14, pág. 207. A favor del activismo, véase Heinze y Praechter, ed. 12, pág. 416.
124 Stein, *Die Erkennt. d. St.*, 167, 196.
125 Cicerón, *Acad. pr.*, II, 8, 23.
126 *Acad. post.*, I, 41.
127 Galeno, *Def. medicae*, 7, vol. 19, pág. 350.
128 Estobeo, *Ecl.*, II, 73, 19 W. La ciencia es "bien en sí". La "amistad es un bien relacional".
129 Diógenes Laercio, VII, 1, 47.
130 Sexto Empírico, *Adv. math.*, VII, 151.

prensiva y no comprensiva, mientras que la auténtica distinción de los estoicos hubiera sido la de la comprensión científica o no científica. Así dirá San Agustín de la ciencia infinita de Dios:

> Si cuanto comprende la ciencia está limitado por la comprensión del que lo conoce, ciertamente toda infinitud es limitada para Dios de un modo inefable, pues no es incomprensible para su ciencia [131].

El cambio, como se ve, no es esencial; por otra parte, San Agustín no parece rechazar el sentido auténtico de la comprensión estoica, pues la cita en forma encomiástica:

> No por el mero hecho de no ignorar una cosa tenemos ciencia de ella, sino sólo cuando no la ignora la razón. Cuando algo nos es conocido por el cuerpo, se llama sensación, si es que la impresión corpórea no pasa inadvertida para el cuerpo. ¿No sabes, por ventura, que a algunos filósofos, y por cierto bien agudos, ni siquiera les pareció merecer el nombre de ciencia aun lo que se conoce con la mente, a no ser que se trate de una comprensión que no se puede arrancar de ninguna manera? [132].

Entre los escolásticos medievales baste citar unos testimonios de San Buenaventura y de Santo Tomás. San Buenaventura distingue tres sentidos del término comprensión, todos ellos muy parecidos a la significación estoica:

> Comprehendere dicitur tripliciter: uno modo idem quod caritate adhaerere: et sic accipit Bernardus ad Eugenium: si sanctus es, comprehendisti [133]. Alio modo idem est quod clare videre et perfecte amare, sicut ad Phil. tertio [134]. Tertio modo comprehendere est idem quod terminos rei claudere; sic Deus est incomprehensibilis [135].

El Doctor Angélico se ocupa en diversos pasajes del sentido de la palabra *comprehensio,* cuyo empleo se va restringiendo cada vez más al conocimiento sobrenatural, que es el único donde se verifican las propiedades que a este conocimiento competen en su estado perfecto. Con ello no cambia la significación dada por los estoicos, sino sólo su aplicación. Propio de Santo Tomás es el insistir en que esta palabra se puede tomar en sentido más o menos estricto:

> Comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu, nec aliquo alio, quia cum sit infinitus, nullo infinito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinitus est... Alio modo comprehensio largius sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponitur. Qui enim attingit aliquem, quando iam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et

131 San Agustín, *De civ. Dei,* 12, 18; ML, 41, 368.
132 San Agustín, *De quant. animae,* 30, 58; ML, 32, 1068.
133 San Bernardo, *De consideratione,* V, 14, 30; ML, 182, 805.
134 *Phil.,* 3, 2.
135 San Buenaventura, *Sent.,* III, 14, 1, 2; ed. Quaracchi, III, 302, 7.

sic Deus comprehenditur a beatis secundum illud Cant. 3.: Tenui eum nec dimittam [136].

En todos estos casos se trata siempre de un conocimiento en que no sólo hay una representación intencional del objeto sino una asimilación ontológica del mismo. En el escolasticismo comienza a ganar, ya desde Santo Tomás, otra acepción más racionalista por así decirlo, en la que sólo se tiene en cuenta la perfecta representación intencional.

Así por ejemplo, para Santo Tomás es comprensión el conocimiento geométrico adquirido por demostración. Comprensión quiere decir, según esto, conocimiento perfecto: "illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur" [137].

En el desarrollo posterior, el concepto de comprensión se emplea cada vez con más frecuencia en este sentido que llamamos más racionalista, aunque sin llegar a la desaparición del primitivo significado ontológico, que conserva toda su importancia en la Teología; así, por ejemplo, para demostrar la divinidad del Espíritu Santo, los teólogos recurren, entre otras razones, al hecho de que la divinidad sea comprendida por la Tercera Persona de la Trinidad [138].

Basten estos pocos datos para demostrar la pujanza con que sobrevive todavía la teoría estoica de la comprensión. Mas para no incurrir en un error de interpretación, se debe advertir que esta teoría nada tiene que ver con el axioma griego de que cada cosa es comprendida por su semejante. Que el Espíritu Santo comprenda a Dios por ser Dios, no quiere decir que se trate de una comprensión fundada en semejanza intencional, sino que el conocimiento del Espíritu Santo es infinitamente perfecto y capaz de conocer cuanto es cognoscible, sea finito o infinito.

Zeller ha atribuido al Pórtico el que éste admite el célebre axioma [139], cuya paternidad asciende por lo menos a Empédocles, fundándose en un pasaje de Posidonio. Mas precisamente en psicología se había separado este autor de los estoicos por seguir a Platón, y el texto citado por Zeller está tomado de una exégesis del *Timeo* como consta por las palabras expresadas de Sexto Empírico [140]. Sería arbitrario atribuir a toda la escuela un dogma tomado de fuente que nada tiene que ver con la Estoa.

Sólo el pretendido sensismo de los estoicos, que Zeller y otros autores hacen extensivo a la teoría de la comprensión, al decir que "la percepción es la única fuente primitiva de nuestras representaciones" [141], podría desvirtuar

---

136 Santo Tomás, *S. th.*, I, 12, 7, 1. El sentido de la comprensión como sinónimo de inclusión, afín al que indicaba con su gesto Zenón, fue familiar a los Padres, como se puede ver por la siguiente frase de San Ambrosio acerca de la virginidad: "Quis autem humano eam possit ingenio, comprehendere, quam nec natura suis inclusit legibus? (*De virginibus*, I, 3, 11; ML, 16, 191).

137 *L. c.*, in corpore.

138 Cfr. Suárez, *De Deo uno et trino*, II, 5, 7; ed. Vivès, 1, 60.

139 Zeller, *Die Phil. d. Gr.*, III, 14, pág. 79.

140 Sexto Empírico, *Adv. math.*, VII, 93.

141 Zeller, *Die Phil. d. Gr.*, III, 1, ed. 4, págs. 76, 77.

lo que se acaba de decir de la influencia y semejanza entre las teorías estoica y cristiana sobre la comprensión. ¿Es cierto que para los estoicos la única fuente de los conocimientos es la sensación material? En otros trabajos nos hemos ocupado bastante de este asunto, estudiando la relación que existe entre la sensación, la comprensión y el pensamiento intelectual en sus diversas fases. Para terminar recogeremos algunas discusiones sobre la Lógica estoica.

3. Las paradojas. Las paradojas de la Estoa suscitan una cuestión extraña de metodología crítica; de Plutarco se conserva un opúsculo que lleva este título.

Cicerón dedicó a su amigo Bruto otro opúsculo intitulado: *Las paradojas de los estoicos*. Sea cual fuere la explicación que se le quiera dar, es un hecho innegable que la Estoa ha pasado a la historia envuelta en esa fama de filosofía más o menos paradojal.

Σύνοψις τοῦ ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωϊκοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσι.

Que los estoicos dicen mayores paradojas que los poetas[142].

Propensión de los estoicos al estilo paradojal. — El estoico Zenódoto, discípulo de Diógenes Babilonio, en un epitafio dedicado a Zenón alaba a éste por haber encontrado:

ἄρσενα γὰρ λόγον εὗρες.

Tú creaste un estilo varonil[143].

A Crisipo le achacaban de ser audaz en sus neologismos:

Νομοθετεῖ γὰρ (ὁ Χρύσιππος) ὀνόματα πλεῖον ἢ Σόλων 'Αθηναίοις ἱστᾷ (Arnim; ἱστᾶν vulg.) τοῖς ἄξουσι νομίσματα[144].

Legisla Crisipo más nombres que leyes ha puesto Solón para los atenienses en los que pesan las monedas.

Los peripatéticos les acusaban de plagio en la doctrina y de innovación en las palabras; dicen así contra ellos:

Stoici restant. Ei quidem non unam aliquam aut alteram (rem) a nobis, sed totam ad se nostram philosophiam transtulerunt. Atque ut reliqui fures earum rerum, quas ceperunt, signa commutant, sic illi, ut sententiis nostris pro suis uterentur, nomina, tamquam rerum notas mutauerunt.

Pasemos ya a los estoicos, quienes toman de los peripatéticos, no alguna sentencia que otra, sino que se han llevado consigo toda nuestra filosofía e, imitando a los otros ladrones, que suelen cambiar las señales de las cosas robadas, también éstos han cambiado las palabras, que son como las señales de los objetos, para hacer creer que nuestras sentencias son patrimonio que a ellos les pertenece[145].

---

142 Cfr. Plutarco, *Mor.*, VI, Bern.
143 DL, VII, 30.
144 Galeno, *De differ. puls.*, VIII, 631 Kühn: SVF, II, 24.
145 Cicero, *De fin.*, V, 74.

Todo ello induce a creer que en el estilo peculiar de la Estoa había algo que propendía a la forma paradojal, con sus explicaciones extremadamente sutiles y con su audacia en introducir expresiones nuevas o en dar acepciones rebuscadas a palabras antiguas. Dentro del estoicismo latino, Séneca nos confirma en la misma opinión, así por el relieve que quiere dar a su estilo, que quiere ser como un empedrado de frases lapidarias, como por las normas estilísticas que preconiza a fin de que la palabra pueda responder a los nobles ideales estoicos como semilla fecunda de virtudes suprahumanas.

Con todo, sería exagerado decir que los grandes escritores de la Estoa se complacieron en la paradoja o que cultivaron sistemáticamente un estilo tan ajeno a la filosofía. No parece que a Séneca le hiciera ninguna gracia la fama de que gozaba su escuela; en el proemio de la *Ep.* 87 dice así a Lucilio:

Naufragium antequam nauem ascenderem feci. Quomodo acciderit, non adicio, ne et hoc putes inter Stoica paradoxa ponendum, quorum nullum esse falsum nec tam mirabile quam prima facie uidetur, cum uolueris, adprobabo, immo etiam si nolueris.

He naufragado antes de embarcarme; cómo ha podido suceder esto no te lo digo, para que no se te ocurra añadir ésta a la serie de paradojas estoicas, de las cuales, quieras o no quieras, te probaré que ninguna es falsa ni tan extraña como a primera vista parece [146].

Una protesta contra la calificación de "opiniones chocantes" encierran también aquellas palabras de la *Ep.* 81:

Hoc aliquis inter illa numerat, quae uidemur inopinata omnibus dicere (παράδοξα) Graeci uocant.

Hay quien también esto lo cuenta entre las cosas raras, que según dicen enseñamos —los griegos las llaman "paradojas"— [147].

Por otra parte, pugna con la esencia misma del estoicismo todo lo que sea sacrificar la claridad del contenido doctrinal por alardes retóricos, que dentro de la escuela estaban desterrados como puerilidades indignas de un sabio. El ideal estoico era la claridad; la doctrina debía aparecer envuelta en tal cantidad de luz que lo más difícil adquiera la luminosidad de lo evidente; y de hecho la literatura estoica, a pesar de ser tan insignificantes los restos que nos quedan de su gigantesca producción filosófica, puede en esas ruinas ofrecer una serie de comparaciones tan felices para los problemas más abstrusos que tal vez puedan aún hoy día aspirar a la primacía en este punto frente a las otras grandes escuelas filosóficas. El sistema mismo de definiciones y divisiones, de las que más tarde habremos de hacer algunas consideraciones, es un argumento en favor de la Estoa. En último término, las llamadas paradojas no son sino símiles gráficos aislados de la explicación que los unía con los grandes principios filosóficos. Por lo demás, el mismo Cicerón es testigo

---

[146] Séneca, *Ep.* 87, 1.
[147] *L. c.*, 81, 11.

de que las sentencias que parecían más chocantes y paradojales no las exponían ante el público profano, sino sólo a los iniciados en la intimidad de la clase:

Ego tibi illa ipsa, quae uix in gymnasiis et in otio Stoici probant, ludens conieci in communes locos[148].	Ya he puesto en lenguaje popular y ameno lo que ellos apenas acaban de probar en la intimidad del gimnasio y en la tranquilidad de una clase.

---

148 Cic., *Paradoxa Stoic. praef.*, n. 3. El "uix in gymnasiis" denotaría el origen mistérico de creencias rituales, como la *igualdad de los pecados* (§ 20, cf. n. 151), que la Estoa explica por razón, por los principios de *identidad* y de *contradicción* (vol. I, pág. 312). NB: el tema de los contrarios y opuestos, lo mismo que las *categorías contrarias* tienen origen mítico en la antigüedad, por ej. en Zoroastro y aun en Aristóteles, aunque en diversa forma. Sexto impugna a la Estoa, diciendo: "Los estoicos no aciertan a explicar los *opuestos* (ἀντικείμενα) al decir: 'Opuestos son los que se exceden en *no,* por ej.: *Es día - no es día.* Porque al enunciado *es día* el *no es día* le excede en el *no.* y por esto es opuesto a él'" (Sexto, *Adu. math.*, VIII, 88; SVF, II, 70, 6 ss.). Obsérvese que el *día - no día* no expresa puros términos significativos de realidad, ni enunciados o proposiciones, como pretende interpretar Sexto. Además, para los estoicos la noche (= no día) es "la primerísima diosa" (Filodemo en SVF, II, 192, 22 ve en ello una afinidad con Heráclito). Sexto añade: "Se debía añadir al concepto (ἐννοίᾳ) de los opuestos, que no son por exceder al otro en el *no,* sino porque la negación se antepone al enunciado" (*l. c.*). Como Sexto, procederá Hegel, según el cual, "la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad, pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulsos y actividad" (*Ciencia de la lógica,* nota 3; BAC, vol. 311, pág. 50). Esta frase se debe referir al Absoluto o Espíritu de Hegel, es decir, a la razón absoluta. Más abajo añade: "Los opuestos contienen la contradicción sólo por ellos, bajo el mismo respecto se relacionan uno con otro de modo negativo, o sea se eliminan" (*l. c.*, pág. 51). Los opuestos arriba-abajo, noche-día son para Hegel producto objetivo del Espíritu (= ἔννοια en Sexto). Para los estoicos son realidades (σώματα) divinizables. Es interesante observar cómo Lenín subrayó la primera frase de Hegel (pág. 50), aunque la contradicción se verifica según el leninismo especialmente en el mundo físico-objetivo, sobre todo en la lucha de clases (cf. Horst, Ullrich, *Grundlagen des Marxismus-Leninismus. Lehrbuch* (1960), pág. 87).

C. CONTROVERSIAS ENTRE LAS ESCUELAS

1. Malevolencia helénica contra los estoicos. Más que el estilo peculiar de los estoicos, debió influir en la fama de sus paradojas la malevolencia de sus adversarios, y en los autores favorables a la Estoa, la incomprensión de sus principios lógicos y metafísicos. Entre los escritores benévolos descuella Cicerón, que en muchos problemas ético-sociales se incorporó a la Estoa, aceptando las doctrinas que ella profesaba. Esto no quiere decir que Cicerón se hubiera asimilado la doctrina estoica en sus últimos fundamentales principios; la posición que tomó respecto a las paradojas es un indicio muy vehemente de todo lo contrario. Más bien tiene razón Madvig, al advertir la preparación deficiente con la que emprendió Cicerón su gran obra filosófica, cuando se hallaba ya en los umbrales de la vejez. Esto no quiere rebajar los méritos del gran orador romano, pero precisamente su actitud ante las paradojas estoicas es una prueba decisiva a favor de la tesis de Madwig[149]. Esto se deduce de la lectura misma de la introducción de su *Paradoxa Stoicorum*, que comienza así:

Animaduerti, Brute, saepe Catonem auunculum tuum, cum in senatu sententiam diceret, locos graues ex philosophia tractare abhorrentes ab hoc usu forensi et publico, sed dicendo consequi tamen ut illa etiam populo probabilia uiderentur. Quod eo maius est illi quam aut tibi aut nobis, quia nos ea philosophia plus utimur, quae peperit dicendi copiam et in qua

Pude advertir, oh Bruto, que tu tío Catón, cuando tomaba la palabra en el senado, se metía en cuestiones importantes de filosofía, ajenas a las materias forenses y políticas, y con todo lograba en ellas la aprobación del pueblo. Lo cual suponía en él un mérito mayor que el tuyo o el mío, pues nosotros cultivamos una filosofía adaptada a la elocuencia y conforme

---

149 *De finibus*, pág. LX ss. Sobre la preparación filosófica insuficiente de Cicerón, véase Pohlenz (*Antikes Führertum*, 1934, pág. 2, 3), donde dice entre otras cosas: "Lo peor es que Cicerón no conoció con claridad ni siquiera el fondo de la doctrina académica, que profesaba". Aquí viene a propósito la crítica de Heinemann (*Poseidonios metaphysische Schriften*, Breslau, 1921, II, 166). Sobre la estructura del lib. 2 *De nat. deorum*: El orden no es estoico, sino académico. Así Heinemann: "El dato de Cicerón no sólo es falso, sino intrínsecamente imposible. Ningún teólogo podría poner al fin el aspecto cosmológico, que es un punto de apoyo principal de la Metafísica, en las pruebas de la existencia, como una parte distinta".

dicuntur ea quae non multum discrepent ab opinione populari, Cato autem, perfectus mea sententia Stoicus, et ea sentit, quae non sane probantur in uolgus, et in ea est haeresi, quae nullum sequitur florem orationis neque dilatat argumentum, minutis interrogatiunculis quasi punctis, quod proposuit, efficit. Sed nihil est tam incredibile quod non dicendo fiat probabile, nihil tam horridum, tam incultum, quod non splendescat oratione et tamquam excolatur. Quod cum ita putarem, feci etiam audacius quam ille ipse, de quo loquor. Cato enim dumtaxat de magnitudine animi, de continentia, de morte, de omni laude uirtutis, de dis inmortalibus, de caritate patriae stoice solet oratoriis ornamentis adhibitis dicere; ego tibi illa ipsa, quae uix in gymnasiis et in otio Stoici probant, ludens conieci in communes locos.

con las opiniones corrientes en el pueblo, mientras que Catón, como perfecto estoico que es, tiene opiniones nada gratas para el pueblo y sigue una escuela que, renunciando a todo floreo de palabras, a las grandes frases con preguntitas, punto por punto llega a donde quiere. Pero nada hay tan increíble que no pueda aparecer probable, ni tan hórrido e inculto que no resulte brillante y magnífico en virtud del bien hablar. Por eso me he lanzado a una empresa todavía más audaz que la de Catón. Pues mientras que él sólo suele comprometerse con temas como la grandeza de alma, la sobriedad, el desprecio de la muerte, la virtud, los dioses inmortales y el amor a la patria, que desarrolla con una oratoria estoica, yo he puesto en lenguaje popular y ameno lo que ellos apenas acaban de probar en la intimidad del gimnasio y en la tranquilidad de una clase [150].

El párrafo es no menos interesante para conocer la actitud educadora y social de la Estoa ante el Senado y el pueblo (circunstancia importante para la actividad política de Séneca) que para fijar la posición del mismo Cicerón ante la filosofía estoica; él va a probar en estilo no filosófico y distinto del estoico conclusiones de la Estoa, lo cual quiere decir por una parte que acepta las doctrinas éticosociales de la Estoa —aun aquellas que pasan por paradojas— y, por otra, que no entendió la hilación que aquellas conclusiones tenían con la doctrina y método integral estoico, puesto que las arranca de su posición natural para trasladarlas al terreno de una elocuencia entusiasta y grandilocuente que la Estoa repudiaba como contraria a su modo de ser. Si analizamos las pruebas que aduce, por ejemplo, para probar la paradoja de que todos los pecados son iguales, se convence uno de que en realidad aun las pruebas análogas que aducían los estoicos adquieren en Cicerón una estructura que nada tiene que ver en el fondo con la prueba estoica correspondiente. Una prueba es el principio de identidad aplicado a la licitud.

Quam longe progrediare, cum semel transieris, ad augendam (transeundi) culpam nihil pertinet. Peccare certe licet nemini. Quod autem non licet, id hoc uno tenetur, si arguitur non licere.

Una vez cometida la culpa, poco importa para la razón de culpa el que te alejes más o menos de la línea de conducta. A nadie le es lícito pecar. Y la razón de ilicitud sólo en esto consiste, en que se pruebe que no es lícito [151].

---

150 Cicero, *Paradoxa Stoic.*, praef. 1-3.
151 *L. c.*, 20.

Es decir que Cicerón funda la tesis, según parece, en que la ilicitud es una transgresión, y la transgresión no consiste en más o menos. Los dos elementos son estoicos, pero la doctrina no lo es. El argumento estoico puesto en forma moderna creo que fluiría de este modo: Entre el hombre que peca y el que no peca hay una diferencia esencial, pues el uno, como ignorante que es, no excede de la escala animal, mientras que el otro es un sabio y como tal vive en una esfera divina. Sólo la persona —no el hombre animal— peca.

Por lo demás, el que el pecado revista unas u otras circunstancias prácticamente no hace al caso, como no hace al caso el que una línea se tuerza más o menos para dejar de ser recta. El argumento, en este último caso, está vinculado a una de las proposiciones más fundamentales de la Estoa, que Cicerón conocía perfectamente, pero no se la había asimilado por tratarse de una idea básica propia de una mentalidad distinta de la suya, como es el concepto mismo de la personalidad humana, que hemos analizado más arriba en el Estoicismo. Pero en la persona se verifica el principio de identidad.

Creemos que nuestra tesis está justificada, como consecuencia de la dificultad de la dialéctica estoica, no solamente para el caso de Cicerón, sino también para otros escritores rivales de la Estoa. El dominio de la lógica estoica exigía especialistas muy precisos, que se consagraran a ella lejos de la barahúnda política, terreno agitado donde se desarrollaba la vida de un orador romano. En los escritores, a quienes acabamos de aludir, evidentemente jugaba un papel muy importante con frecuencia el deseo de exponer las teorías estoicas en forma adecuada para ridiculizarlas y refutarlas victoriosamente. El confusionismo [152] que reprendían Plutarco y Galeno en los tratados pedagógicos sociales del Estoicismo no es otra cosa sino la peculiaridad de la dialéctica estoica y de su metodología, que no fue entendida por dichos autores, o no quiso ser entendida. La lógica era para Aristóteles el arte y método de la demostración, arma o instrumento, según se quisiera usar de ella ya para investigar la verdad o ya para defenderse contra los enemigos. Para los estoicos era el arte para buscar la verdad una parte de la misma verdad. Los pocos ejercicios de la dialéctica estoica, que se nos han transmitido fragmentariamente, desarrollan cuestiones de gran importancia metafísica, como son la relación entre lo pasado, el presente y el porvenir, que nosotros incluimos en el tema de la eternidad y del tiempo [153].

Así Cleantes. Acerca de Crisipo los papiros han conservado otro fragmento parecido, en el que se trata de la duración de las verdades lógicas, que no pueden ser pasajeras, por no ser objeto de pasividad y no contener ninguna ignorancia [154]. Esta consideración concuerda con la doctrina estoica

---

152 Cfr. vol. I, pág. 99.

153 Arrian. *Epict. diss.*, II, 19, 2: SVF, I, 489: Οὐ πᾶν παραληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖόν ἐστι, καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην.

154 Papyrus ex edit. Crönert, Herm., 36, 552, en SVF, II, 99, 26 ss.: Εἰ ἔστι παραληλυθότα κατηγορήματα καὶ ἀξιώματα.

del conocimiento, según la cual el conocimiento no es otra cosa que el ser. La verdad ontológica y la lógica son idénticas: por eso cuanto más elevada sea una verdad en la escala del conocimiento, será también más elevada en la escala del ser. Pasividad e ignorancia van unidas a la mutabilidad. Las κατηγορήματα, que no están sometidas a la pasividad ni a la ignorancia, tienen que ser eternas. Esta doctrina se puede ver también en diversos pasajes de las obras de San Agustín.

2. Contra los peripatéticos. La dificultad de la doctrina estoica se concentraba en la lógica, y en ella se basaba el gran prestigio de la Estoa entre los profesionales de la filosofía; la ἀκρίβεια estoica era temida y respetada. Es muy significativa la manera como se suele expresar Cicerón sobre la dialéctica del Estoicismo. Dice así de ella en una ocasión:

Cumque duae sint artes quibus perfecte ratio et oratio compleatur, una inueniendi, altera disserendi, hanc posteriorem et Stoici et Peripatetici; priorem autem illi egregie tradiderunt, hi omnino ne attigerunt quidem.

Dos son las ciencias que tratan de la manera de hablar perfectamente: una es la de la invención, otra la de la disputa; esta última la han fomentado así los estoicos como los peripatéticos; la primera la trataron los estoicos magníficamente; los peripatéticos ni la han tocado siquiera [155].

Por los restos que nos han llegado de la lógica peripatética anterior a Cicerón nos podemos hacer alguna idea de lo que sería la inmensa producción estoica sobre cuestiones de dialéctica, en la que sobrepujaban al Perípato.

Especialmente Crisipo mereció que su dialéctica fuera considerada como digna de los dioses inmortales, pues se hizo tan famoso que a los demás les parecía que, si los dioses tuviesen una dialéctica, ésta no sería distinta de la de Crisipo. Séneca no hubiera suscrito esta baladronada, consciente de que la superioridad de la lógica estoica se hallaba más bien en su dependencia de la Sabiduría.

Pero incluso antes de Séneca, la lógica ocupaba en la Estoa una primacía probada, como hemos visto en otra parte, por las bellas comparaciones tradicionales de la escuela para fijar el papel de cada una de las tres partes de la filosofía donde están reunidos los principales pasajes [156]. Pero aún más significativa es una discusión del comentador aristotélico Ammonio de Hermias contra los estoicos sobre la importancia de la lógica dentro de la filosofía. Dice así:

Dicen los estoicos que la filosofía engendra a la lógica, y que por lo tanto ésta es un miembro (μέρος) de aquélla; y añaden otras necedades por el estilo

[155] Cic. *De finibus,* IV, 10; SVF, II, 45. Para la superioridad alcanzada por los estoicos sobre los peripatéticos en la enseñanza de la lógica, puede ser un argumento la historia de los conceptos μετάληψις y πρόληψις, en la que predominó el significado y empleo aristotélico. (Cfr. Prantl, I, 384, 385 Philopon, *in Anal. priora,* I, 29, 45.)

[156] Cfr. Arnim, II, 35-44.

> (λόγους σαθρούς) para probar que la lógica es una parte integrante de la filosofía. Dejando otras muchas razones que hay para ello, fijémonos en el argumento que suelen aducir como más concluyentes y definitivo, que es el siguiente: si un arte o ciencia se vale de otra que no sea parte o miembro de la primera, aquella que es utilizada necesariamente será parte de la primera; así, la cirugía tiene que ser parte de la medicina y no un mero instrumento de ella, puesto que la cirugía no es parte o miembro de ninguna otra ciencia. Ahora bien, la filosofía se vale de la lógica, que no es parte o miembro de ninguna otra ciencia. Luego la lógica, no es un instrumento, sino una parte o miembro de la filosofía [157].

No continuaremos la cita de Ammonio, que prosigue animosamente la refutación de los estoicos; nos basta saber que éstos hacían de la lógica una parte integrante y esencial de la filosofía, mientras que los demás la consideraban como un instrumento de trabajo para la investigación de la verdad. Y todavía podemos agregar que en realidad la lógica y las otras dos partes de la filosofía se identificaban de tal modo que sólo se distinguen con una distinción meramente formal, como se distinguen también entre sí las virtudes, que no son más que diversos aspectos de una misma virtud; porque, al fin y al cabo, la filosofía coincide con la virtud, y las partes de la una son también partes de la otra.

Muy distinto de esta exposición es el juicio de Bréhier sobre la lógica estoica: "Los estoicos transforman toda la lógica en dialéctica" [158]. Dialéctico quiere decir tanto como erístico, como lo vemos en los *tópoi* de Aristóteles, y se contrapone a la verdadera lógica, que estudia la demostración por decirlo así como medio para llegar al conocimiento de la verdad. Esto lo justifica citando a Galeno en el pasaje que hemos copiado al comienzo. Ahora bien, el pasaje de Galeno demuestra lo contrario precisamente a lo que pretende Bréhier. Cuando los estoicos, y especialmente Crisipo, pasaban por investigadores extraordinarios, era por el método que seguían. Con este método penetraban en cada tema tanto cuanto podían penetrar en los problemas fundamentales, cuya solución interesa a toda filosofía. Crisipo vio en la Estoa un concepto de la vida que correspondía al suyo y que otras escuelas griegas no le podían proporcionar. Con esta mentalidad creó un sistema filosófico, que sólo podía crear un genio extraordinario.

Este primer choque que presenciamos entre la Estoa y el Perípato nos revela ya algo la ideología fundamental tan distinta que anima a ambas escuelas. Para Aristóteles el pensamiento es un producto de la actividad humana, que al salir del hombre se pierde en el espacio como ondas que decrecen en intensidad a medida que se alejan del foco de donde proceden. Para la Estoa

---

157 Ammonius, *In Arist. anal. pr.*, 9, 1 ss., ed. Wall.; SVF, II, 49. La polémica está ya registrada en Alejandro de Afrodisia, *ed. Anal Pref.* 2 b, ed. Flor. (Cfr. Prantl, I, 532): εὐλόγως ὑπὸ τῶν ἀρχαίων οἱ μεχρὶ χρείας προήγαγον τὴν λογικήν. Con todo, tiene razón Prantl al afirmar que la lógica de Aristóteles no es mera propedéutica (Prantl, I, 138).

158 Bréhier, *Chrysippe*, págs. 62 s.

el pensamiento es el primer principio eficiente de cuanto en el mundo tiene lugar, es una energía siempre perenne que no puede perder ni en intensidad ni en eficacia; por eso la lógica, que es la ciencia normativa del pensamiento, pertenece a la filosofía con el mismo derecho que la ética, que estudia al hombre, o a la física, que trata de los dioses.

Este dinamismo vital que la Estoa ponía en el pensamiento se fue haciendo cada vez menos comprensible aun para la filosofía antigua, que con el decurso de los siglos fue perdiendo aquella fe primitiva en la realidad o, como se diría hoy, en la sustancialidad del pensamiento o del *lógos*. Las desviaciones que de esta diferencia primordial se derivaron las podemos observar ya en parte en el papel tan diferente que en la Estoa y en el Perípato juegan la definición y 'a división. Los aristotélicos podían dividir la filosofía en partes totalmente separadas. La lógica, por ejemplo, era considerada por ellos como un *órgano*, es decir, como un instrumento. Para los estoicos la filosofía era un todo vital. Un ejemplo del dinamismo de la Estoa puede ser la doctrina sobre la φαντασία καταληπτική.

3. La definición y división según la Estoa. La definición es para Aristóteles un preámbulo de toda discusión científica, el primer paso que debemos dar para poder entendernos en la conversación. La división es un modo de disponer nuestros conceptos para ir profundizando en el conocimiento de los objetos mediante una diferenciación progresiva de los mismos. Para los estoicos la definición aspiraba a más. Crisipo la define ἰδίου ἀπόδοσις[159]. Dos palabras cuyo contenido y alcance sólo por un circunloquio pueden traducirse a la nomenclatura de las lenguas modernas. El ἴδιον es toda la inteligibilidad de un objeto, que como fuerza misteriosa late en él actuando sobre los seres capaces de conocimiento; esa inteligibilidad aceptada por la inteligencia sobre que actúa le deja a ésta en posesión de sus propiedades características o εἶδος. Ahora bien, la inteligencia puede a su vez actuar en la misma forma que el objeto ha actuado sobre ella imprimiendo ese εἶδος en otros seres intelectuales; esta es la función de la definición. De ahí las fórmulas que usan para describirla. Antípatro de Tarso decía que definir era "expresar una cosa como por fuerza, es decir, como imprimirla al revés"; la imagen está tomada de la impresión que un sello deja sobre el objeto donde se le oprime con fuerza, que deja invertida la imagen propia del sello; eso es lo que hacemos con la definición, imprimimos sobre los demás la imagen intelectual que las cosas han grabado en nuestra mente. Equivalente es la definición de Galeno: "La descripción (ὑπογραφή) es la oración que de un modo gráfico (τυπωδῶς) lleva al conocimiento de la cosa"; o la otra del mismo; "Definición es la oración que

[159] Cfr. *Gramm. Gr.*, III, 107; SVF, II, 226.

expresa adecuadamente por medio del análisis" [160], es decir, concisa y adecuadamente [161].

Una definición que representa la cosa definida con claridad de evidencia perfecta hace inútil toda investigación ulterior, pues es principio dialéctico que ya Aristóteles empleaba contra los sofistas, que de suyo es claro y no debe ser sometido a pruebas ulteriores, pues esto es propio de sofistas. Lo mismo, en la *Ethica ad Eudem.* [162], aboga por la preferencia que se debe dar a la invención respecto al raciocinio. Luego la definición en el método estoico era la corona de la discusión científica, no el comienzo más o menos convencional del método aristotélico. Lo que se dice de la definición es también aplicable a la división, que no es más que una forma de definir, pues definición y división se identifican en realidad con el nombre de las cosas, ya que el nombre tiene que designar la esencia misma de las cosas. Séneca nos describe brillantemente cuál debe ser el fin de la definición y división, escribiendo así a Lucilio:

Rem utilem desideras et ad sapientiam properanti necessariam, diuidi philosophiam et ingens corpus eius in membra disponi: facilius enim per partes in cognitionem totius adducimur. Utinam quidem, quemadmodum uniuersa mundi facies in conspectum uenit, ita philosophia tota nobis posset occurrere, simillimum mundo spectaculum. Profecto enim omnes mortales in admirationem sui raperet relictis iis, quae nunc magna magnorum ignorantia credimus. Sed quia contingere hoc non potest, sic (ea) nobis adspicienda, quemadmodum mundi secreta cernuntur. Sapientis quidem animus totam molem eius amplectitur nec minus illam uelociter obit, quam caelum acies nostra. Nobis autem, quibus perrumpenda caligo est et quorum uisus in proximo deficit, singula quaeque ostendi facilius possunt, uniuersi nondum capacibus. Faciam ergo, quod exigis, et philosophiam in partes, non in frustra diuidam: diuidi enim illam, non concidi, utile est: nam comprehendere quemadmodum maxima ita minima difficile est. Discribitur in tribus populus, in centurias exercitus. Quid-

Cosa muy útil y necesaria para el que se apresura a llegar a la sabiduría deseas, al pedir que divida la filosofía y que ordene los miembros de su ingente cuerpo en miembros diversos, como sea que más fácilmente por el conocimiento de las partes llegamos al conocimiento del todo. Pluguiere al cielo que así como todo el aspecto del mundo se ofrece a nuestra mirada, también la filosofía, espectáculo el más semejante del mundo, pudiese presentársenos toda entera. A buen seguro que arrebataría a su admiración todos los mortales, repudiando aquellas otras cosas que se nos antojan grandes por ignorancia de las que lo son verdaderamente. Pero, puesto que ello no puede ser, hemos de contemplarla bien, así como miramos los secretos del mundo. El alma del sabio abarca toda su grandeza y la recorre no con menor velocidad que recorre el cielo nuestra vista; mas a nosotros, que tenemos que rasgar la niebla con una vista de tan poco alcance, nos es más hacedero hacernos cargo de los pormenores, en nuestra incapacidad de abarcar el conjunto. Haré,

160 SVF, II, 227: ὑπογραφή ἐστι λόγος τυπωδῶς εἰσάγων εἰς τὴν δηλουμένην τοῦ πράγματος γνῶσιν.

161 Galen., *De fin. med.*, 1, XIX Bd., 349 K: SVF, II, 227: ὅρος ἐστὶ λόγος κατ' ἀνάλυσιν ἀπαρτιζόντων ἐκφερόμενος.

162 I, 6, 1216 b, 26 ss.

quid in maius creuit, facilius agnoscitur, si discessit in partes, quas, ut dixi, innumerabiles esse et paruulas non oportet.

pues, lo que me pides, y dividiré la filosofía en partes; no en partículas. Es útil dividirla, no atomizarla, porque tan difícil como abarcar lo grande es comprender lo pequeño. Divídese el pueblo en tribus, en centurias el ejército. Aquello que creció en grandes proporciones, más fácil es de estudiar fraccionándolo en partes, las cuales ya dije que no tienen que ser innumerables y chicas [163].

El fin de la división en partes es por lo tanto sintético y no analítico; sirve no para facilitar el conocimiento de las partes, sino para hacer posible el conocimiento del todo. Por lo tanto, el método estoico tiene que ser no el de la división en trozos, sino el de la construcción; se trata de hacer las cosas evidentes en sí mismas, no de dejar libre el campo para nuevas especulaciones teóricas.

Ya hemos hablado de la deformación a que someten a la filosofía estoica sus contrarios, como Plutarco, Sexto y los grandes comentadores aristotélicos, a quienes no les impulsaba el deseo de proporcionar con exactitud el conocimiento de un sistema filosófico rival, sino de construir sus propias teorías sobre ruinas ajenas. Así es comprensible que no tuvieran empeño alguno en introducir en su propia concepción del mundo doctrinas que les eran tan ajenas. Estas consideraciones llevan naturalmente a la consecuencia de que si queremos penetrar algo más profundamente en la mentalidad estoica, nos es necesario dar una importancia extraordinaria al planteamiento metodológico del problema y a la lógica, para que podamos interpretar con seguridad el sentido de los restos y piezas que se nos han transmitido de un edificio doctrinal, que no conocemos más que fragmentariamente.

En este método una de las normas principales consiste en no separar un tema determinado de la totalidad del sistema en particular, de las raíces que necesariamente han de llegar a los principios más profundos. Esta es la razón por la que Posidonio rechaza la comparación de la filosofía con un huerto donde la tapia es algo distinto y separado de las plantas, así como también lo son los frutos respecto de las plantas. La filosofía hay que compararla a un organismo vivo, en el que los tejidos y el alma están inseparablemente unidos:

Ὁ δὲ Ποσειδώνιος, ἐπεὶ τὰ μὲν μέρη τῆς φιλοσοφίας ἀχώριστά ἐστιν ἀλλήλων, τὰ δὲ φυτὰ τῶν καρπῶν ἕτερα θεωρεῖται καὶ τὰ τείχη τῶν φυτῶν κεχώρισται, ζῴῳ μᾶλλον εἰκάζειν ἠξίου τὴν φιλοσοφίαν, αἵματι μὲν καὶ σαρξὶ

Posidonio, dado que las partes de la filosofía son mutuamente inseparables, mientras que las plantas y frutos son diversos entre sí, y la tapia es distinta de las plantas, pensaba que la filosofía se parece más al ser vivo: la física a la sangre y la carne,

---

[163] *Ep.* 89, 1-3.

τὸ φυσικόν, ὀστέοις δὲ καὶ νεύροις τὸ λογικόν, ψυχῇ δὲ τὸ ἠθικόν.

la lógica a los huesos y nervios, la ética al alma[164].

Bake supone que esta opinión es exclusiva de Posidonio y trata de corregir a Diógenes Laercio por tomar esa consideración como patrimonio de la Estoa. Pero la argumentación de Bake no basta para deducir esta consecuencia. Arnim advierte que la frase de Posidonio y lo que antecede aconseja el que se atribuyan a los estoicos antiguos. Sin duda que la comparación precedente de la filosofía con un huevo es estoica[165].

4. Sobre las fuentes de la filosofía estoica. ¿Qué influjos actúan en el origen de la filosofía estoica? Es lástima que este campo tan importante esté casi inexplorado. Fuera de dos artículos de Pohlenz y Bidez[166], propiamente no tenemos ninguna literatura

164 Sexto, *Adv. Math.*, VII, 19; A, II, 38; cfr. también Dióg. Laer., VII, 40.

165 La división de la filosofía que se halla en Séneca hace la impresión de que no es metódica: La filosofía natural abarca los "corporalia et incorporalia". Pero estos incorporalia son evidentemente y al mismo tiempo objeto de la filosofía racional. La única explicación de esto es que el Pórtico no forma las divisiones como Aristóteles, sino "in gradus" y como dice Séneca "con una inseparabilidad orgánica": Naturalis pars philosophiae in duo scinditur: corporalia et incorporalia: utraque dividuntur in suos, ut ita dicam, gradus: corporum locus in hos... (*Ep.* 89, 16) tertia (i. e. rationalis philosophia) proprietates verborum exigit (verba = λεκτά, ἀσώματα) (§ 9). También la filosofía moral trata de los cuerpos, pues sus partes subordinadas son la *actio* y el *impetus,* que son cuerpos (n. 14). Por eso creemos que no está bien el querer explicar las partes estoicas con método aristotélico.

166 Pohlenz, M., *Stoa und Semitismus* (Neue Jahrb. für Wissenchaft un Jugendbildung, 1926): Bidez, J., *La cité du Monde et la Cité du Soleil chez les Stoiciens* (Extrait des Bulletins de l'Academie royale de Belgique, C. des Lettres, 5 Serie Bd. XVIII, París, 1932). Bidez establece el parentesco entre la Estoa y el Oriente por motivos que no podemos discutir aquí. Otro tanto ocurre con Zielinski (La guerre à l'outretombe chez les Hébreux, les Grecs et les Romains, Mélanges Bidez, Bruxelles, 1934). Zielinski atribuye una creencia común a los tres pueblos Israel, Grecia y Roma acerca de la inmortalidad del hombre. Esta creencia la defiende victoriosamente la Thora y el sacerdocio judío, y sin resultado los Homéridas y los Collegia Pontificum de Roma. En el fondo, estamos de acuerdo con Z.: pero la victoria de Apolo sobre los homéridas creemos que es relativa ,en las capas espiritualmente más bajas de Grecia: en los sofistas y en los filósofos ocurre lo contrario (Cfr. Derenne, E., *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes,* París, 1930). Aquí debemos citar también como aportaciones parciales las siguientes investigaciones: sobre la actividad literaria del sacerdote egipcio y al mismo tiempo estoico Keremon dice Otto, W. (*Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten,* Bd., II, 216): "Keremon, que fue uno de los personajes centrales de la vida literaria y científica de la capital de Egipto, describió la teología egipcia desde el punto de vista de los griegos contemporáneos, a saber de los estoicos, interpolando en ella pensamientos de su propia filosofía estoica". Así Otto, W. Para el influjo que las ideas egipcias ejercían sobre la concepción griega del mundo, se debe también advertir que en la época helenística existían tres centros egipcios en Delos junto al griego Apolo (Cfr. Roussel, P., *Les Cultes égyptiens à Delos,* París, 1915). La cuestión central de la simpatía universal procede de la astrología caldea (según Cumont, F., *Die orientalischen Religionem im römischen Heidentum.* Trad. Gehrich, Leipzig, 1914, pág. 198).

sobre el tema. En la historia de la filosofía no se dedica a esa cuestión casi ningún espacio, por el presupuesto arbitrario de que la única filosofía es la griega, que nace como por generación espontánea [167].

No queremos abordar la cuestión en su generalidad, sino que nos limitaremos a las categorías y a la gramática. Antes de todo debemos aportar algunos datos para aclarar más la esencia y sentido de las categorías estoicas e intentar al mismo tiempo aclarar algo las relaciones entre la Estoa y la ciencia oriental prejónica. El tema, como vimos en la primera parte, es de gran importancia, ya que las categorías constituyen los primeros cauces o direcciones orientadoras de la mente en su actividad cognoscitiva.

Pohlenz [168] está de acuerdo con las consideraciones de Wackernagel, que alaba la finura del sentido lingüístico de los estoicos como orientales. Esta disposición, que ha hecho siempre de los orientales grandes gramáticos, es según Pohlenz el motivo del éxito del estoicismo en la gramática griega, especialmente en la separación de las diferencias del tiempo. Esta finura de sensibilidad gramatical la consideramos como una fuente importante de toda la filosofía estoica y especialmente de las categorías.

Aristóteles se vio obligado del mismo modo por la lengua griega a exponer las categorías solamente como categorías del ser; lo que afecta al sujeto lo expresa el griego por el εἶναι: otros verbos expresan las propiedades de la acción, no las del sujeto. Por lo tanto, hay que realizar el análisis de las diversas cosas capaces de actuar como sujetos, por medio de las diferencias del εἶναι. En forma muy distinta se procede en las lenguas orientales: los verbos pueden expresar lo mismo al sujeto que a la acción. Así se da en el hebreo la raíz צדק con el sentido de "ser justo", en cuanto el que habla es justo en su palabra, es decir digno de confianza, recto y verdadero. Pero al mismo tiempo, en cuanto su palabra y su acción son vehículos de esas propiedades, habla la verdad, lo justo. Lo mismo ocurre en el acádico, en el árabe, etc.

Así se puede explicar tal vez la discusión entre estoicos y peripatéticos sobre el *sapere* y la *sapientia* [169], y también la distinción que hacían los estoicos entre ψεύδεσθαι y ψεῦδος λέγειν [170]. Para los griegos ambas cosas son solamente el acto de mentir: el estoico distingue con la misma palabra lo que corresponde al sujeto y a la acción. Lo mismo ocurre en San Agustín:

---

167 Cfr. Arnim, *Die europäische Philosophie des Altertuns*; Franck E., *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 1 ss.; Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I, págs. 20 ss. Lange (*Geschichte des Materialismus* [5], pág. 127), discute a fondo la actitud de Zeller, y tiende a admitir la influencia de la filosofía griega mediante la concepción oriental del mundo, especialmente mediante la fe religiosa. Esto no sería ningún defecto de la filosofía griega: "La verdadera independencia de la cultura helénica está en su perfeccionamiento, no en sus comienzos" (*l. c.*).

168 *L. c.*, 259.

169 Cfr. Séneca, *Ep.* 117, 11-12.

170 Cfr. Sexto Empírico, *Adu. math.*, VII, 42-45.

Interest enim inter mentientem atque mendacem. Nam mentiens est etiam qui mentitur inuitus; mendax uero amat mentiri, atque habitat animo in delectatione mentiendi.	Pues hay diferencia entre el que miente y el embustero. El que miente lo hace sin intención; pero el embustero ama la mentira y acostumbra a su espíritu en el gusto por la mentira.

En el capítulo IX distingue, conforme a los estoicos, entre *mendacium* = *factum, mendacium* = *consensus, mendacium* = *approbatio*[171].

Con estos datos se comprende que las categorías estoicas son categorías del sujeto o de la persona, no del ser, y que estas categorías han nacido unidas a la gramática. Ahora bien, puesto que el sujeto es activo y pasivo, también las categorías están divididas en activas y pasivas, y el mismo cuerpo es *id quod facit aut quod fit*; cuerpo es todo el sujeto[172].

Examinemos ahora el origen de las categorías estoicas desde otro punto de vista, y podremos encontrar todavía otras relaciones entre las categorías estoicas y el Oriente.

Detengámonos un momento para examinar el origen de las antítesis transmitidas por Varrón, cuando se las atribuye a Pitágoras. Este pasaje proviene de Pitágoras o de la Estoa, o de ambas fuentes simultáneamente. El influjo de Crisipo aparece claro en todo el esquema de Varrón, como lo prueba el prólogo del lib. 6.°, que no es más que un miembro de todo el sistema de la división seguida por Varrón. Aquí se dice:

Huius rei auctor satis mihi Chrysippus et Antipater et illi in quibus, si non tantum acuminis, at plus litterarum, in quo est Aristophanes et Apollodorus[173].	Tengo para mí que el origen de esto está en Crisipo y Antípatro, y en aquellos que, sin tener sobrado entendimiento, abundaron en escritos, entre los que aparecen Aristófanes y Apolodoro.

Según Servio[174], también es completamente estoico todo el tratado sobre los dioses.

Mas ¿qué motivo le induce a Varrón para atribuir a Pitágoras su división, cuando en realidad la ha tomado de la Estoa? Un caso parecido ocurre en Dión Crisóstomo[175]. Dión cita el mito oriental de la cuadriga divina, en la cual los caballos luchaban hasta que vencía el más noble de ellos. Los cuatro caballos representan a los cuatro elementos; el más noble de los caballos es

---

171 San Agustín, *De mendacio,* XI, 18 (ML, 40, 501). En el n. 17 (col. 500) aplica San Agustín esta doctrina a los que modifican la verdad de los hechos por edificar en materia religiosa.

172 Cfr. Hirzel, R., que dice así: (*Die Person, Begriff und Name derselben im Altertum,* pág. 5): Cada persona es en último término un sujeto del que proceden las acciones y las palabras, y que de este modo se diferencia de los objetos o cosas. Los griegos no veían esto claro, pero lo percibían instintivamente, cuando escogieron la palabra σῶμα como primera denominación de la persona.

173 Varrón, *De lingua latina,* VI, 1.

174 Servio, *In Verg. Aen.,* IV, 638.

175 Dión Chrysostomo, *Or.,* XXXVI, 39 ss.

el éter, que al fin resulta vencedor en la batalla eterna en que luchan los cuatro elementos entre sí. La doctrina es totalmente estoica; pero lo interesante es que Dión se la atribuye a Zoroastro, cuyos sucesores los magos las siguen cantando. Sería absurdo pensar que Dión tuviera conocimiento directo de los escritos de Zoroastro. Ivo Bruns[176] sostiene la tesis de que la fuente utilizada por Dión es Crisipo. Mas ¿por qué se la atribuye Dión a Zoroastro? Para apreciar debidamente la analogía entre ambos casos no debemos olvidar las supuestas relaciones que vio la antigüedad entre Pitágoras y Zoroastro. Por esto atribuye Varrón la doctrina sobre la cuadriga a los pitagóricos y Dión a la tradición de Zoroastro. Examinemos esas consecuencias desde otros puntos de vista.

Otro pasaje pitagórico de Filolao, que Estobeo[177] y Plutarco[178] nos han transmitido, conduce a las mismas consecuencias sobre el patrimonio pitagórico-estoico de las categorías elementales y del carácter religioso originariamente oriental de las mismas. El pasaje dice así:

Καὶ τὰ μὲν τᾶς σφαίρας σώματα πέντε ἐστί, τά ἐν τᾶι σφαίραι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὃ τᾶς σφαίρας ὁλκάς, πέμπτον.	Ciertamente son cinco los cuerpos (elementos) de la esfera del mundo: el fuego, el agua, la tierra y la luz, que se hallan en la esfera, y lo que hace de lastre en la esfera, que es lo quinto[179].

Con razón dice Sachs, siguiendo al neo-pitagórico Robert Eisler[180], que este lastre es "lo que lleva y da consistencia a cada una de las partes"[181]. Por lo tanto no se trata de un quinto cuerpo especial, sino de algo que abarca y da consistencia en sí mismo a los cuatro elementos.

A Wilamowizt[182] le debemos un paso más para la inteligencia de esta frase cuando, abandonando el sentido del lastre, lee ὁλκάς, en vez de ὁλκός. Lo que interpreta: "ὁλκοὶ ὄφεος, ὁλκοὶ νεώς son los cabrestantes, con los cuales se mueve la culebra como los movimientos de la nave sobre las cimas y los surcos, que deja tras sí la cresta de las olas". "Así..., los *uolumina serpentis*..., las cimas que se enrollan y se apelotonan...".

Augusto Rostagni se adhiere a la interpretación de Wilamowitz y añade un nuevo elemento en el carácter órfico-pitagórico de la frase. Esta opinión de Rostagni se puede confirmar por una fórmula de conjuro que se halla también en Plutarco[183]. "Por eso los pitagóricos decían como el mayor juramento de la tétrada: *no por mi alma,* que expresa la tétrada que tiene la fuente de la

---

176 Bruns, I., *De Dione Chrysostomo et Aristotele critica,* 1 ss.
177 *Ecl.,* I, 3. Cfr. Diels-Kranz, *Vorsokratiker,* I, 412, 17 ss.
178 *Ep.,* I, 3.
179 Diels, *Vorsokrat.,* 5, I, 412.
180 Archiv. f. Religionswissensch., XIV, 541.
181 Sachs, *Die fünf platonischen Körper* (Philolog. Untersuchungen, Berlín, 1917, 45).
182 Wilamowitz, U., *Platon,* Berlín, 1919, Bd., II, 90-91.
183 *Ep.* I, 3. Cfr. Estobeo, *Ecl.,* I, 10, Act., I, 3, 8.

naturaleza siempre perenne y su raíz". San Ireneo[184] dice que "los pitagóricos hablan de la cuaterna como génesis y madre de todas las cosas". El mismo San Ireneo dice a continuación:

> hi (Pythagorei) initium omnium numeros substituerunt et initium ipsorum parem et imparem ex quibus et ea quae sensibilia et quae insensata sunt subiecerunt.

De estos pasajes se deduce con suficiente claridad, que estos conceptos filosófico-religiosos fueron enseñados por los pitagóricos, que los hicieron populares: pues cuando un concepto filosófico llega a ser una fórmula de juramento, es señal de que se ha hecho familiar y respetado por todos. Se observa fácilmente el paso del Uno al Dos y al Cuatro. A propósito de la equivalencia entre la Unitá-el Tutto, véase Rostagni.

Todavía es necesario estudiar el influjo de los pitagóricos sobre la Estoa. En la declaración gradual de la palabra nos parece posible todavía un paso. El significado ὁλκός = volumen carece de dinamismo. Rostagni expone su propia interpretación diciendo que ὁλκός es:

> qualunque cosa avvolge, ricopre, segna le dimensioni e il contorno dei corpi (ὁλκοὶ ὄφεος sono gli avolgimenti del serpe in moto)[185].

Por nuestra parte diríamos "i moti degli avolgimenti del serpe". Y todavía mejor, la fuerza interna violenta, que pone en movimiento las masas corpóreas de los músculos o del agua. Más feliz nos parece la traducción de Rostagni σώματος ὁλκός por "sostegno del corpo", pero la contención en pleno movimiento inmanente. Rostagni justifica esta interpretación con el pasaje de Anaxímenes:

> El alma..., la nuestra, que es aire, se apodera de nosotros, y a todo el cosmos le cerca el espíritu y el aire[186].

La explicación de Rostagni nos parece aceptable. El pasaje de Anaxímenes pertenece al mismo círculo ideológico que hemos encontrado en los pitagóricos: es completamente pitagórico. Pero es también totalmente estoico en cuanto al sentido y a las palabras, y bien entendido puede ser base de la

---

184 San Ireneo, *Contra haereses.*, II, 14, MG., 7, 134: cfr. Diels, *Vorsokr.*[5], I, 455. El pasaje es paralelo a la cita de Plutarco sobre Pitágoras. (Plutarco, *De plac. phil.*, I, 3). Plutarco añade que Pitágoras se afana por explicar los principales, de los cuales uno es eficiente y formal, el cual es la mente y Dios, y el otro es la causa pasiva y material, que es el mundo visible: Σπεύδει δὲ αὐτῷ τῶν ἀρχῶν, ἡ μὲν ἐπὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον καὶ εἰδικόν, ὅπερ ἐστὶ νοῦς ὁ θέος, ἡ δὲ ἐπὶ τὸ παθητικόν τε καὶ ὑλικόν, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὁρατὸς κόσμος. La circunstancia de que en este contexto juntamente con los números aparezcan las categorías básicas de la Estoa, es a nuestro juicio una prueba del gran influjo de los pitagóricos sobre los estoicos.

185 Rostagni Augusto, *Il Verbo di Pitagora,* Torino, 1924, págs. 57 ss. Véase la recensión de Theiler (Rostagni, *Il V. di Pitagora,* Gnomon, 1925, págs. 146 ss.).

186 Aët., I, 3-4; *Dox. gr.*, pág. 278: *Vorsokratiker*[5], I, 95.

cosmología y teología estoicas. Por eso nos creemos autorizados para seguir el proceso de las categorías estoicas hasta Pitágoras y aun hasta concepciones religiosas más antiguas de Grecia y del Oriente.

El que la Estoa haya recibido determinados dogmas en parte del saber introducido del Oriente, encaja con todo su estilo de pensar, con su historia y con el conjunto de su doctrina [187]. La fuente inmediata en donde Varrón tomó sus divisiones podía ser muy bien Crisipo o Antípatro de Tarso o tal vez Aristarco de Samotracia. Esta posibilidad última, que no excluye las otras, se basa principalmente en el influjo enorme que ejerció Aristarco en la gramática. Varrón le cita diversas veces con la particularidad de que tan pronto como se halla bajo el influjo de Aristarco o de sus discípulos, propende predominantemente a la división cuatripartita de su esquema, es decir al número preferido por los pitagóricos; mientras que al citar a Aristóteles asoma la tendencia a la división tripartita [188].

Que Varrón ha utilizado como fuentes a Aristarco y a estoicos como Cleantes y Crisipo, se deduce también de los cuatro grados que explica al comienzo de su libro 5.º, cuando dice:

> Quodsi summum gradum non attigero (i. e. adytum et initia regis), tamen secundum praeteribo (grammaticorum), quod non solum ad Aristophanis lucernam, sed etiam ad Cleanthis lucubravi.

Así pues, Varrón no sólo quiere aprovechar los conocimientos populares y gramaticales sino también los filosóficos hasta el *adytum et initia regis* de los misterios pitagóricos y órficos. Las diversas opiniones sobre esta palabra pueden verse en Schnell. Por nuestra parte quisiéramos subrayar el testimonio de César sobre el *adytum*:

In occultis ac reconditis templi, quo praeter sacerdotes (aut *reges*) adire fas non est, quae Graeci adyta appellant [189].	En las estancias ocultas y reservadas del templo, donde no es lícito llegar más que a los sacerdotes (los griegos las llaman *ádyta*).

[187] Para el influjo de la filosofía India sobre la Griega, cfr. Winternitz, M., *Geschichte der indischen Literatur,* Leipzig, 1908, Bd., 1, pág. 214, donde habla de los tres elementos de los seres (calor, agua, alimento) fuera del mundo de los sentidos; lo mismo en el vol. III, pág. 477, sobre el influjo de la filosofía India en diferentes escuelas griegas. Del influjo en la filosofía pitagórica cree que es indudable. Gomperz es de la misma opinión basándola en Herodoto:

"Un testigo no despreciable en este sentido, que no tiene inconveniente alguno en llamar a los órficos y báquicos precisamente pitagóricos y egipcios" (Gomperz, *Griechische Denker,* I, 83).

También se ocupa Jaeger de esta cuestión fundamental para toda filosofía antigua y atribuye un papel muy importante a la corriente orientalista. Religión y filosofía se hallan en conexión en el joven Aristóteles. Aristóteles consideró a Sócrates incluso como al renovador del principio ético de la religión de Apolo (*Aristóteles,* págs. 130-137).

[188] Cfr. Usener, *Kleine Schriften,* II, pág. 273; cfr. también Varrón *De l. l.,* donde Varrón alude a la división tripartita de la *oratio,* aunque para quedarse en la división bipartita de Dionisio, discípulo de Aristarco.

[189] Caesar, *B. c.,* 3, 105, 5. Cfr. también Macr., *Sat.,* 1, 24, 13, donde dice: "abstrusa

Karl Barwick[190] pone de relieve el influjo estoico en la escuela de gramática de Dionisio Thracio. Así por ejemplo, sobre la frase de Dionisio[191]: "La cuasirrelación es como el padre, el hijo, el amigo y el diestro (πρός τι δέ ἐστιν ἔχον ὡς πατήρ, υἱός, φίλος, δεξιός).

Rieth cree que esta frase de Dionisio es platónico-pitagórica[192]. Podríamos determinar este estudio sobre el prólogo del libro 5.° de Varrón con las palabras de Dahlmann:

Hay aquí una combinación de la doctrina pitagórica con otra que es estoica[193]. Los sistemas categoriales pitagóricos y estoicos son al mismo tiempo ideológicos, religiosos (de fondo primitivo mítico, como las categorías aristotélicas) y ontológicos, no idealistas. Es la conclusión que se infiere de los datos históricos sobre el origen del sistema aquí recogidos y de lo que se dijo en el vol. I. Por este motivo, sin entrar a fondo en las controversias actuales en torno a la Dialéctica materialista, podría un estoico anticipadamente atribuir a Hegel y autores marxistas en los que ha influido "el mérito incomparable de haber elaborado un sistema de categorías mutuamente subordinadas, unidas entre sí, y que pasan las unas a las otras", aunque los marxistas reprochen en las categorías hegelianas el que se hallen "radicalmente viciadas por su idealismo objetivo, opuesto al idealismo subjetivo de Kant"[194], lo mismo que a Platón. El principio vicioso de Hegel está en el mito de que el *Lógos* es necesariamente contradicción y lucha destructiva, mito que remonta a Heráclito y es considerado en el Diamat como principio esencial comunista.

---

esse adyta sacri poematis. Para la significación de "adytum"; cfr. Thes. ling. lat. s. v. "adytum".

190 Barwick, Karl, *Remmius Palaemon und die römische ars grammatica.* Philologus, Suppl., 15, 107 ss.

191 Dionysios Thrax, Gramm. Graeci, I, 3, 235.

192 Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Philosophie,* pág. 97.

193 Dahlmann, H., *Varro und die hellenistische Sprachtheorie,* Problemata 5, Berlín, 1932, pág. 37. Al corregir nuestro trabajo recibimos el estudio de Dahlmann (en Pauly-Wissowa-Kroll RE Suppbd., VI), sobre M. Terentius Varro. Convenimos con D. respecto al influjo estoico en la obra de Varrón *De lingua latina,* aun cuando no limitamos la disposición estoica a los libros V, VI. (Véase Dahlmann, *l. c.,* pág. 1207).

194 Gorskij, D. P., *O kategorijakh materialističeskoj,* en Voprosy filosofi, Moscou (1955), 3, pág. 18. Tomado de Guy Planty-Bonjour, *Les catégories du matérialisme dialectique,* Dordrecht (1963), pág. 29.

II

SISTEMA MORAL

A. PERSONA SACRAL, PROFESIONAL Y HUMANA

1. CONCEPTO ETRUSCO Y CONCEPTO SACRAL

Al comparar los matices lingüísticos que actualmente se dan a la *persona* (fr. *personne*, al. *Person*) es fácil que los nórdicos recalquen *más* que el meridional los valores absolutos de una *gran personalidad*. En cambio, el español se fija más en las cualidades relacionales al hablar de una *excelente persona*. La *gran personalidad* potente, inteligente, de recursos inagotables, destaca por las perfecciones psicofísicas y lógicas. La *persona excelente* se distingue por su modo de ser moral. No faltará quien barrunte aquí dos orientaciones de la Ética, una preferentemente psicológica en la gran personalidad y otra preferentemente social en la persona excelente. En este caso habría que decir que ambas Éticas se diferenciarían, la primera como preferentemente fundada en valores absolutos de la *Physis*, y la segunda en aspectos de adalteridad, abiertos a lo social y a lo religioso.

En la Física y en la Lógica de la Estoa hemos visto formarse un Algo o Alguien absoluto y dinámico, designable con el nombre de *Persona Absoluta*: es el individuo racional en cuanto subsistente en sí mismo e incomunicable. Pero la persona, además de ser algo absoluto e incomunicable, tiene otra dimensión esencialmente comunicable y relacionable. La primera acepción absoluta fue cultivada en el ideal de la autarquía griega, y en el culto cananeo de la vida, promovido por el estoicismo de Zenón y sus discípulos orientales. En cambio, el aspecto relacional de la adalteridad es un rasgo característico de la cultura del Occidente, donde siempre se ha dado una importancia decisiva a las relaciones interpersonales. Probablemente nos hallamos ante un rasgo diferencial de abolengo prehistórico de las culturas aria, aramea y mediterránea. Son tres culturas que construyen sus Éticas respectivas, discriminables por su concepto de la persona humana. Prescindiendo de la Ética helénica autárquica de las grandes personalidades, donde el hombre está polarizado por la ciudad, debemos analizar los rasgos comunes y diferenciales de la doble acepción —absoluta y relacional— de la persona. El Occidente ofrece tres con-

ceptos de persona que debemos estudiar: *uno,* la persona sacral (en las dos acepciones absoluta y relacional); el *segundo,* la persona profesional; y el *tercero,* la persona humana en cuanto tal.

Persona sacral. — Los etruscólogos Deecke y Skutsch[1], independientemente el uno del otro, derivaron el nombre de persona del etrusco *φersuna,* al estudiar un cuadro mural de la Tomba degli Aúguri de Tarquinia, fechado hacia el 550 a. C.

Se trata de un individuo repetido en dos figuras enmascaradas, que llevan una y otra la inscripción *φersu.* El estar repetida la inscripción excluye que sean dos nombres propios idénticos: *φersu* está ataviado con una camiseta corta, de franjas, que lleva debajo de un jubón cuajado de manchas blancas, a modo de lapas. Está cubierto con un gorro cónico y con líneas blancas sobre fondo oscuro, guarnecido por delante con reborde claro. Este *φersu* lleva del ronzal a un perrazo enorme, que trata de acometer a otra figura, la cual se defiende con una porra, a pesar de hallarse impedida por un saco que le cubre la cabeza y estorba para ver al animal, que le muerde. Hay otras figuras con sus respectivas inscripciones.

El nombre de la Tomba degli Aúguri, y los augures de otra pintura, hacen pensar en augures que con sus encantamientos tratan de defender a un muerto ilustre contra dioses infernales, o que buscan el favor de los mismos. Prescindiendo de ese aspecto religioso, se han dado diversas explicaciones sobre la palabra *φersu.* Según Deecke y Skutsch, podía ser el origen del nombre latino *persona* en las comedias romanas. Esta interpretación se apoyaría en Festo (pág. 238 Lds.) que habla de una *personata fabula* de Naevio; pero Friedländer[2] opone a esta interpretación lo que añade el mismo Festo sobre el uso de las máscaras por actores no profesionales en atelanas mucho más antiguas y en diversas representaciones rituales. Según Altheim[3], el *φersu* no significa la máscara, sino el enmascarado, y los latinos han tenido que tomar no sólo la palabra *φersu* sino también la palabra derivada *φersuna* totalmente elaborada cambiando sólo la *φ* en *p* en la pronunciación *persona.* Posteriormente Blumenthal ha matizado esta teoría dando gran probabilidad a la procedencia etrusca de *φersuna*[4]. Emil Vetter adopta la misma hipótesis y dando la interpretación de *φersuna* = equipo o armamento de *φersu*[5]. Toda esta serie de interpretaciones llevan a la hipótesis de que para los etruscos y pueblos por ellos influenciados, la *persona* era una investidura sacra o algún

---

1 Deecke, *Etrusk. Forschungen u. Studien,* citado por Blumenthal en Paulys RE XIX, col. 1037, v. *persona,* lo mismo que Skutsch, Lex. f. Arch., XV, 145.

2 Friedländer, *Gotta,* II, 164 ss., citado por Blumenthal, *l. c.*

3 F. Altheim, *Arch. f. Rel.,* XXVII ss.; "Terra Mater", RVV, 48, citado por Blumenthal, *l. c.,* col. 1038.

4 Blumenthal, *l. c.,* cols. 1036-1041.

5 E. Vetter, c. "Phersu", en *Paulys RE,* XIX, col. 2057 s.

poder sacral sobreañadido al hombre. El carácter sacral de la tragedia primitiva representada con máscaras no impidió que el uso se extendiera a otras representaciones literarias y profanas, adquiriendo el término una significación cada vez más secularizada. De todas maneras, puede ser significativa la relación que existe entre la máscara y su uso especialmente adaptado a la recitación de composiciones sagradas o profanas. En tiempo de Virgilio daba esta explicación el etimologista Gavio Basso:

Lepide mehercule et scite Gauius Bassus in libris, quos de origine uocabulorum composuit, unde appellata 'persona' sit, interpretatur; a 'personando' enim id uocabulum factum esse coniectat. Nam: caput, inquit, et os coperimento personae tectum undique unaque tantum uocis emittendae uia peruium, quoniam non uaga neque diffusast, et in unum tantummodo exitum collectam coactamque uocem ciet (et) magis claros canorosque sonitus facit. Quoniam igitur indumentum illud oris clarescere et resonare uocem facit, ob eam causam 'persona' dicta est, o littera propter uocabuli formam productiore [6].

Con elegancia e ingenio interpreta Gavio Basso en sus libros *De origine uocabulorum* la etimología de *persona,* conjeturando que este vocablo proviene de *personando.* Pues dice: la cabeza y el rostro del todo, envueltos con el cobertor de la *persona,* atravesable sólo por el camino para emitir la voz, la hace resonar recogiéndola compacta por la única salida, pues no es vaga ni difusa, y produce los sonidos más claros y canoros. Así pues, por ser una vestimenta que hace a la voz aclararse y resonar, se la llamó *persona,* alargando la vocal *o* por la forma del vocablo.

Como se ve por este trozo de Gavio Basso, la etimología de *persona* era objeto de discusiones en Roma. Entre las hipótesis corría una relación entre *persona* y la divinidad etrusca *Perséfone,* en cuya terminación (= φονή) creyó Platón se aludía a la muerte [7]. Plutarco la interpretó como *portadora de luz* [8], cosa probable según von Wilamowitz y F. Bräuninger [9]. A estas hipótesis tan variadas cabe añadir que entre las palabras *luz-palabra* existían en la Edad de piedra posibles semejanzas, aun hoy día existentes en vasco entre el *itz* (= palabra) y rayo de luz (= *izpi*) y otras variantes, objeto de conjeturas. Además, es muy significativa la conexión de los temas de la luz, de la fama, de la muerte y de la inmortalidad —todo formando una constelación conceptual— en la *Epístola* 102 de Séneca, de la que nos hemos ocupado en otra parte [10] y volveremos a tocar más tarde. El problema de la *persona sacral* preside o polariza todos estos temas en forma que no podemos explicar satisfactoriamente, mas no precisamente por el misterio etrusco de la máscara ritual, que pasa a las representaciones religiosas y profanas de la tragedia y de la comedia, sino por una mentalidad preexistente en la cultura mediterránea. Esto se observa en Séneca, que emplea ordinariamente (prescindiendo de

6 Aulo Gelio, *Noctes Atticae,* V, 7.
7 *Cratylo,* 404 c.
8 Cfr., Plutarco, *Fac. in orbe lunae,* 27, 942.
9 Cfr. F. Bräuninger, v. "Persephone", en Paulys *RE,* XIX, col. 946 s.
10 Cfr. *Séneca I. — Vida y escritos,* págs. 306-309.

una excepción notable) el término *persona* sin estima especial, como algo que no imprime carácter, mientras que da a los atributos reales de la persona sacral un relieve muy destacado. Hay en Séneca dos epístolas importantes para las dos acepciones (absoluta y relacional) de la persona sacral; la primera es la *Ep.* 66, verdadero enigma de la filosofía de Occidente.

Séneca comienza con la semblanza de Clarano, totalmete antivirgiliana y anticlásica. Clarano es la refutación del hexámetro del Mantuano: *Gratior et pulchro ueniens e corpore uirtus*[11]. Para desmentirlo ahí está Clarano, cuya virtud incomparable, asentada en el mísero trono de un cuerpo enclenque, eclipsa totalmente a todos los Euríalos imaginados por Virgilio. Basta hablar un rato con Clarano para desvirtuar la tesis clásica. Más aún, Séneca formula una sentencia inaudita para griegos y romanos:

Si posset (natura) per se nudos edere animos, fecisset; nunc, quod amplius est, facit[12].

Si (la naturaleza) pudiera de por sí producir almas independientes, lo hubiese hecho, puesto que hace en efecto algo aún mayor.

El docetismo cristiano, que apuntaba por aquel tiempo, podía haber suscrito como lema la frase de Séneca, para decir que Cristo era puro espíritu, envuelto en el cuerpo como en una máscara que le ocultara. Séneca personaliza el Bien absoluto, atributo divino del que participan los mortales. La *facies boni* es una sola, aunque se presenta bajo diversas *species*[13], que responderían a nuestro concepto de personalidad sacralizada. En la semblanza general del Sumo Bien están incluidos los temas más centrales de la filosofía y de la vida; en ella están los atributos del alma ideal, generosamente sacrificada por el interés privado y público[14]. Es norma de cuanto se pone en contacto con ella, "como parte del espíritu divino inmersa en el hombre"[15].

Las nociones manejadas por Séneca no coinciden con las nuestras con rigurosa exactitud dialéctica, pero sí lo suficiente para ver que designa algo que coincide con lo que nosotros llamamos persona en la acepción absoluta. Sólo de personas, como Clarano, cuya actividad social o religiosa se ha conocido por sí misma, podía decir Séneca:

Quidquid attigit, in similitudinem sui adducit et tinguit: actiones, amicitias, interdum domos totas, quas intrauit disposuitque, condecorat. Quidquid tractauit, id amabile, conspicuum, mirabile facit[16].

Todo cuanto toca lo transforma en semejante dando su color; las acciones, las amistades, a veces casas enteras en las que entró, las ordenó y las da realce. Cuanto toca lo hace amable, distinguido, admirable.

---

11 Virgilio, *Eneida*, V, 344; Séneca, *Ep.* 66, 2.
12 Séneca, *Ep.* 66, 1. De Clarano volveremos a hablar en la pág. 114, n. 129.
13 *Ep.* 66, 12.
14 *Ep.* 66, 14 s.
15 *Ep.* 66, 17.
16 *Ep.* 66, 8.

Alguien como Clarano, con un poder sobrehumano e ilimitado, ha entrado en Roma, en casas conocidas para Séneca, transformándolas y haciéndolas admirables y conspicuas con sólo entrar, y esto muy recientemente, en el período mismo de la composición de las cartas. No vamos a insistir en los argumentos expuestos en otra parte para justificar la tesis de que la epístola de Clarano refleja el influjo cristiano de Pablo y los suyos [17]. Aquí sólo nos interesa recalcar cómo esta noción de persona incluye una influencia sacral, de perfecciones absolutas por el poder sobrehumano manifestado en la irradiación personal. En la *Epist.* 102, pensando en la inmortalidad, desarrolla Séneca el mismo tema, aunque incluyendo perfecciones absolutas y relativas al describir las extensiones inmensas que en el tiempo y en el espacio serán el campo de la actividad del "humanus animus" con los dioses. Dice Séneca que cuando deje el cuerpo:

Corpus hic, ubi inueni, relinquam, ipse me diis reddam. Nec nunc sine illis sum.	Aquí donde lo encontré, yo me entregaré a los dioses, aunque tampoco ahora estoy sin ellos [18].
Imaginare tecum, quantus ille sit fulgor tot sideribus inter se lumen miscentibus.	Imagínate cuál será el fulgor de tantas estrellas que mezclan entre sí su claridad [19].
Haec cogitatio... deos rerum omnium esse testes ait, illis nos adprobari.	Este pensamiento... nos dice que los dioses son testigos de todas las cosas, que ellos nos aprueban [20].

Aunque siempre con la condición apuntada en otro lugar de que:

Sacer intra nos spiritus sedet... hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat.	Este espíritu sagrado nos trata como nosotros le tratemos a él [21].

La sacralidad vista por Séneca en la persona (absoluta o relacional) se halla en una zona próxima a la revelación cristiana, superior al concepto de personalidad en la Ética, en el Derecho y en la Sociología, campos en los que lo personal juega un papel decisivo. El *ego = animus rationalis* de Séneca es más concreto e histórico que el *Algo* o *Alguien* (absoluto) de las categorías estoicas, aunque tampoco el *Algo* estoico puede considerarse como concepto monista-panteísta. Es superior al concepto humano y humanista profano del *ego = persona* trágica, cómica o profesional, en el sentido multiforme usado por Cicerón, Séneca y todos los clásicos latinos, más o menos influenciados por el factor etrusco. Tal vez se le pueda considerar como una especie de puente conceptual, entre la persona sagrada, inaccesible para la pura filosofía,

---

17 Cfr. *Séneca I.— Vida y escritos*, págs. 201-228. 310-353.
18 Séneca, *Epist.* 102, 22.
19 *L. c.*, n. 28.
20 *L. c.*, n. 29.
21 *Epist.* 41, 2.

y la persona en sus acepciones humanas, que la Estoa trató de formar con su Moral.

2. LAS TENDENCIAS PERSONALES

1. Evolución de la doctrina sobre las tendencias. La formación de la persona depende doctrinalmente de las tendencias, que se estudian en el gran vestíbulo de la Moral. Diógenes Laercio comienza así la exposición de la ética estoica:

Τὸ δ' ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ ὁρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπον καὶ εἰς τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους περί τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν.

La parte moral divídenla en la sección de la tendencia, en la de los bienes y los males, en la de las pasiones, en la de la virtud y el fin, en la del primer valor, en la de los actos y deberes, en la de las exhortaciones y disuasiones[22].

Según advierte el mismo Diógenes Laercio, esta división de la Moral no proviene del fundador de la Estoa, Zenón, ni de Cleantes, sino de los discípulos de Crisipo: Arquedemo, Zenón de Tarso, Antípatro, Diógenes Babilonio y Posidonio. Es, por lo tanto, una distribución clásica de la filosofía, que proviene del trabajo colectivo, muchas veces anónimo, que se llevó a cabo dentro de la escuela.

Otro prenotando estoico importante es este de Séneca:

Non quidquid morale est mores bonos facit. Aliud ad hominem alendum pertinet, aliud ad exercendum, aliud ad uestiendum, aliud ad docendum, aliud ad delectandum; omnia tamen ad hominem pertinent, etiamsi non omnia meliorem eum faciunt. Mores alia aliter attingunt; quaedam illos corrigunt et ordinant, quaedam naturam eorum et originem scrutantur.

No todo lo moral hace buenas las costumbres. Unas cosas son para alimento del hombre, otras para su actividad, otras para su vestido, otras para enseñarle y deleitarle. Pero todo ello es para el hombre, aunque no le hagan mejor. De diversa manera afectan las cosas a las costumbres; unas las corrigen y ordenan, otras escrutan su naturaleza y origen[23].

En este pasaje, Séneca depende de otros estoicos que explican el tema sobre la constitución del hombre. Una introducción especial se contiene en la frase siguiente, en la que también expone una doctrina de la escuela, no específicamente propia:

---

[22] Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos,* VII, 1, 84.
[23] Séneca, *Ep.* 121, 1-2.

Cum (quaeritur) quare hominem natura produxerit, quare praetulerit animalibus ceteris, longe me iudicas mores reliquisse? Falsum est. Quomodo enim scies qui habendi *sint nisi quid homini sit optimum* inueneris, nisi naturam eius inspexeris? Tunc demum intelleges quid faciendum tibi, quid uitandum sit, cum didiceris quid naturae tuae debeas.

Cuando se pregunta por qué la naturaleza *produjo* al hombre, se pregunta por qué lo puso al frente de los otros animales. ¿Crees que me he desviado mucho de las costumbres? Pues no es cierto. ¿Cómo sabes cuáles han de ser, si no has acertado a saber lo que es mejor para el hombre y no has examinado su naturaleza? Sólo sabrás lo que debes hacer y evitar, cuando aprendieres lo que debes a tu naturaleza [24].

La conformidad de una acción con la naturaleza racional es, por lo tanto, lo que constituye la esencia íntima de la moral estoica. Fue mérito del estoicismo el haber formulado de esta manera la esencia de la moralidad. Pero esto no basta para discriminarlos suficientemente de otras escuelas, ya que el Estagirita pudo aceptar sin dificultad esta fórmula general. El perfeccionamiento progresivo de estas fórmulas clásicas se debe en gran parte al influjo ambiental de todas las escuelas filosóficas del helenismo. Más tarde veremos cómo Séneca las va superando hasta llegar a la moralidad estrictamente personal.

La silueta del Pórtico comienza a dibujar su contorno en la doctrina sobre la jerarquía de las tendencias. Aristóteles había formulado observaciones penetrantes sobre muchos fenómenos de las tendencias psíquicas. Pero no se preocupó de estudiar su mutua jerarquía, parte por las orientaciones científicas en él predominantes, parte por su ideología política. Los prejuicios democráticos de su filosofía no le permitieron aceptar una constitución jerárquica del cosmos y del hombre, tal como antes de él la habían cultivado los pitagóricos y el mismo Platón. Las ideas jerárquicas de Aristóteles sólo se aplican a probar la supremacía racial de los helenos sobre los bárbaros. Por lo demás, en el mundo, o mejor dicho en la naturaleza cósmica y en la política, predomina la resultante de las fuerzas o de las tendencias. Este criterio se compagina perfectamente con sus orientaciones científicas. Aristóteles, hijo de médicos, y de la familia de Esculapio, fue el mayor naturalista de la antigüedad. Su psicología y su moral están inspiradas en la teoría hipocrática de que la salud perfecta en el alma y en el cuerpo consiste en el equilibrio de los humores y de las tendencias. Cada uno de los cinco elementos eternamente existentes presiona sobre los otros cuatro para infiltrarse en ellos, pero sin prerrogativas jerárquicas.

---

[24] Séneca, *Ep.* 121, 2-3. Para dar a la moral estoica el relieve histórico que le corresponde, además de la doctrina moral propiamente dicha —que es el objeto de este trabajo—, deben tenerse en cuenta las doctrinas ético-sociales, religiosas y políticas del Estoicismo, y lo que el Pórtico contribuyó al engrandecimiento de Roma con sus grandes políticos, gobernantes y escritores, y sobre todo su aportación al cristianismo, así en la preparación del ambiente social como en la estructuración filosófica de la doctrina. De varios de estos puntos nos hemos ocupado en *Cristianismo y Estoicismo*.

Las virtudes, según Aristóteles, son *mesótes,* producto de un equilibrio pasional estabilizado y firme, al que han llegado las tendencias opuestas, en una especie de sindicalización horizontal de las mismas. Así, la fortaleza es el punto medio o la bisectriz entre la audacia y la cobardía; la generosidad es la fusión equilibrada entre la tacañería y el despilfarro. Las fuerzas tendenciosas deben neutralizarse para dar una resultante moderada, como se neutralizan y se funden los partidos extremos en la política sana de una ciudad para dar como producto la unidad, la paz y el equilibrio.

En cambio, los grandes estoicos, inspirados en el ambiente tradicional de los antiguos imperios del Oriente, tienen una concepción más jerárquica y unitaria del mundo y del hombre. Por su parte insisten en el vitalismo propio de Canaán. La constitución humana es producto de las tendencias vitales verticalmente organizadas a partir de la *proté hormé,* la tendencia primera, que es el origen de todas las tendencias humanas. No se trata de una de tantas inclinaciones psíquicas, sino de la tendencia integradora y única de la vida, o sujeto último de las operaciones. Crisipo la definió así:

Τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν.

Dicen que esta primera tendencia del ser vivo es la de conservarse a sí mismo, por la conciliación que consigo realiza la naturaleza desde el primer momento. Como dice Crisipo en el libro primero sobre *Los fines,* afirmando que lo más íntimo a todo ser vivo es su propia constitución y la conciencia que de ella tiene [25].

Esta definición de Crisipo, un poco vaga e imprecisa, puede considerarse como básica en el Pórtico. Los estoicos posteriores la orientarán en diversas direcciones. Cicerón se ha esmerado en definir la primera tendencia estoica, pero ha introducido en ella una modificación de cuño peripatético, muy esencial a nuestro juicio. La descripción ciceroniana, probablemente tomada de alguna antología de *Placita,* es como sigue:

Placet his, inquit, quorum ratio mihi probatur, simul atque natum sit animal (hinc enim est ordiendum), ipsum sibi conciliari et commendari ad se conseruandum, et ad suum statum eaque, quae conseruantia sunt eius status, diligenda: alienari autem ab interitu iisque rebus, quae interitum uideantur adferre. Id ita esse sic probant, quod ante quam uoluptas aut dolor attigerit, salutaria appetant parui, aspernenturque contraria. Quod non fieret, nisi statum suum diligerent, interitum timerent. Fieri autem non posset, ut appeterent aliquid, nisi sen-

Piensan algunos cuya opinión me convence, que el animal al nacer (pues hay que partir de ese momento) se concilia consigo mismo, recomendándose la conservación propia, y para amar su constitución y cuanto sirve para conservarla, y alejándola de la muerte y de cuanto parece acarrearla. Lo prueban así: antes de que experimenten dolor o placer, los animales pequeños apetecen lo saludable y desdeñan lo contrario; no procederían así, de no amar su constitución y no temer la muerte. Ahora bien, nada apetecerían sin

[25] Diógenes Laercio, VII, 1, 52, 85.

sum haberent sui, eoque se et sua diligerent. Ex quo intelligi debet, principium ductum esse a se diligendo[26].

conciencia de sí mismos, con la que puedan amarse a sí y a sus cosas. Así conocemos que el principio primero es el propio amor.

El *sensus sui* o conciencia de sí mismo entra en esta descripción como una condición previa para amarse, no como en Crisipo, que considera a la conciencia como constitutivo de la misma tendencia fundamental. Diríamos que la descripción de Crisipo se refiere al ser vivo *racionalmente* conocido, y la de Cicerón al animal empíricamente observado.

La tendencia primera, tal como la explica Séneca un siglo más tarde, no presupone facultades cognoscitivas previas, sino que las incluye en cuanto necesarias para formar al hombre. En efecto, entre las tendencias humanas:

Aliud ad hominem alendum pertinet, aliud ad exercendum, aliud ad uestiendum, aliud ad docendum, aliud ad delectandum; omnia tamen ad hominem pertinent[27].

...Unas son para alimentar al hombre, otras para ponerle en movimiento, para vestirle, para enseñarle y para deleitarle, pero todas ellas pertenecen al hombre.

La tendencia básica, que engloba a todas las demás, sigue siendo en el estoicismo occidental una cuestión céntrica. Séneca la plantea del siguiente modo:

Quaerebamus, an esset omnibus animalibus constitutionis suae sensus. Esse autem ex eo maxime apparet, quod membra apte et expedite mouent non aliter quam in hoc erudita. Nulli non partium suarum agilitas est: artifex instrumenta sua tractat ex facili, rector nauis scite gubernaculum flectit, pictor colores, quod ad reddendam similitudinem multos uariosque ante se posuit, celerrime denotat et inter ceram opusque facili uultu ac manu commeat: sic animal in omnem usum sui mobile est. Mirari solemus saltandi peritos, quod in omnem significationem rerum et adfectuum parata illorum est manus, et uerborum uelocitatem gestus adsequitur: quod illis ars praestat, his natura. Nemo aegre molitur artus suos, nemo in usu sui haesitat: hoc edita protinus faciunt: cum hac scientia prodeunt: instituta nascuntur[28].

Preguntábamos si todos los animales tienen conocimiento de su constitución. Que lo tienen, aparece principalmente de la expedición con que mueven sus miembros, como si para ello se les hubiera educado. Todos los miembros se mueven ágilmente. El artista maneja los instrumentos fácilmente; el piloto tuerce con pericia el timón de la nave; el pintor escoge rápidamente colores que ha puesto delante con abundancia y variedad para copiar el original, y se mueve con semblante y manos fáciles entre la cera y su obra. Así también el animal se mueve fácilmente en su propio manejo. Solemos admirar a los danzantes por la habilidad que tienen en las manos para expresar todas las cosas y afectos, y ver cómo el gesto sigue la velocidad de las palabras. Lo que a éstos les proporciona el arte, da a los animales la naturaleza. Ninguno tiene dificultad en mover sus articulaciones; ninguno titubea en su manejo; tan pronto salen a la luz como lo saben ya; nacen educados.

[26] Cicerón, *De finibus*, III, 5.
[27] Séneca, *Epist.* 121, 2.
[28] Séneca, *Epist.* 121, 5-6.

La descripción precedente es común a los hombres y a los animales, aunque Séneca la orienta a la esfera propia (no exclusiva) de la humanidad. Después de describir la primera tendencia en esa forma genérica, Séneca pasa gradualmente a la personalidad tal como se halla en el niño, que conoce su propia constitución y personalidad; aun cuando no la sepa definir, ya sabe que la ha recibido. Con esto apunta ya la alteridad propia de las personas:

Itaque infans ille, quid sit constitutio non nouit, constitutionem suam nouit: et quid sit animal nescit, animal esse se sentit. Praeterea ipsam constitutionem suam crasse intellegit et summatim et obscure. Nos quoque animum habere nos scimus: quid sit animus, ubi sit, qualis sit aut unde, nescimus. Qualis ad nos peruenerit, animi nostri sensus, quamuis naturam eius ignoremus ac sedem, talis ad omnia animalia constitutionis suae sensus est. Necesse est enim id sentiant, per quod alia quoque sentiunt. Necesse est eius sensum habeant, cui parent, a quo reguntur. Nemo non ex nobis intellegit esse aliquid, quod impetus suos moueat: quid sit illud, ignorat. Et conatum sibi esse scit: quis sit aut unde sit, nescit. Sic infantibus quoque animalibusque principalis partis suae sensus est non satis dilucidus nec expressus [29].

Así es que ese niño ignora qué es la constitución, pero conoce su constitución; no sabe lo que es ser animal, pero siente que es animal. Además, entiende en forma ruda, global y oscura su propia constitución. También nosotros sabemos que tenemos alma; qué cosa sea el alma, dónde está, cómo es, de dónde viene, no lo sabemos. Del mismo modo que ha venido a nosotros el conocimiento de nuestra alma sin conocer su naturaleza y localización, tienen también todos los animales el conocimiento de su constitución. Es preciso que conozcan aquello por lo que conocen también otras cosas. Es necesario que tengan conocimiento de aquello a que obedecen. Cada uno de nosotros entiende que hay en nosotros algo que rige sus tendencias; ignora lo que es. Sabe que tiene tendencias; qué son o de dónde vienen lo ignora. Así también los niños y los animales tienen un conocimiento no claro ni expreso de su parte principal.

Con un procedimiento fenomenológico irreprochable ha llegado Séneca a la observación directa de los fenómenos propios del alma espiritual y racio-

[29] Séneca, *l. c.*, 11-13. Diríase que Séneca se anticipa dos milenios al estructuralismo moderno en esta distinción de la primera tendencia, conciliadora o integrante de la personalidad. Es interesante, como contraprueba, comparar su descripción con esta otra de Fauré-Fremiet, Ph., *L'effort réalisateur de la conscience,* en "Rev. Philosoph. de France et de l'Étranger" (1943), pág. 46.

"La qualité des sensations kinesthésiques que nous éprouvons en jouant d'un instrument correspond à l'expression musicale jusque dans les nuances les plus subtiles, et guide notre jeu par son équivalence même. On a facilement observé, dans la pratique de la vie contemporaine, avec quelle aisance nous disposons de nos moyens de locomotion mécaniques. Le bon cycliste, le bon conducteur d'automobile, le bon aviateur, sont tout aussi a l'aise, à quelque vitesse que ce soit, dans leur course ou leur vol, que l'homme qui marche, court ou danse. Il nous semble que la machine, si complexe soit-elle, *prolonge* notre corps. Nous réglons ses mouvements de nos membres, nous en *jouons* comme de notre corps dans un plan d'extension plus vaste. Elle est véritablement *nous* agrandi, *nous* décuplé. La *qualité* de nos sensations kinesthésiques est inséparable de la qualité de nos gestes, de leur efficacité dans leur prolongement mécanique et, par suite, dans les évolutions de la machine. Il en est de même lorsque nous jouons d'un instrument de musique. Celui-ci fait corps avec nous et, s'il ne nous est pas familier, il se produit une sorte de prise de possession progressive" (cfr. también Fauré-Fremiet, *La Recréation du Reel et l'Équivoque*).

nal, más aún, a su misma personalidad, designada con el término de *constitutio sua* o con el de la *pars principalis,* que ha descrito en cuanto tendencias o *conatus*. La *pars principalis sui* o la personalidad lleva incluida la responsabilidad moral, la libertad en el grado que corresponde al conocimiento, y con esto el autodominio, atributo supremo de la persona. A este propósito es conveniente observar que la primera tendencia recibe nombres distintos en la filosofía estoica. La *próte hormé* se emplea para denotar su aspecto moral, lo mismo que el *hegemonikón.* La *constitutio,* la *conciliatio* y *el ídios poión* se emplean más bien para designar el aspecto psicológico o experimentable por la conciencia mediante fenómenos más o menos vividos o vivenciales. Para el aspecto jurídico se emplea la denominación de *corpus* (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον) interesante para la exégesis paulina. Finalmente, para el aspecto político, literario y religioso se emplean los términos *prósopon* y *persona.*

2. Opiniones diversas sobre la tendencia primera. Las tres definiciones descriptivas que acabamos de citar suponen una evolución progresiva de la doctrina sobre la tendencia primera, evolución que no se efectuó sin controversias internas de la Escuela. La descripción primera de Laercio, inspirada indudablemente en Crisipo, deja sin explicar el sentido que se da a la naturaleza en la intimidad que la primera tendencia establece entre ella y el ser vivo. También es equívoca esta otra descripción de Diógenes Babilonio (que parece seguir), pero tiene la ventaja de determinar el elemento integrador de la personalidad, que es la *recta ratio,* es decir, la tensión o el *tónos* producido por el *lógos,* como explicamos en la primera parte. El texto de Diógenes Babilonio es como sigue:

Διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατά τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διί, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων δισικητοῦ βούλησιν.

Por eso, el fin se logra con vivir conforme a las exigencias de la naturaleza, o sea, conforme a la virtud del mismo y de las cosas todas del universo, omitiendo cuanto está prohibido por la ley general, que es la recta razón, que a todos invade y es la misma que existe en Zeus, gobernador de todo, y es también la misma virtud del hombre feliz, que es la buena conducta de la vida, en la cual todo se hace armónicamente al espíritu de cada uno y a la voluntad del gobernador de todo[30].

La tendencia primera descrita en este pasaje clásico es una *tendencia múltiple,* a la que corresponde una personalidad multiforme, pero *única.* Cri-

[30] Diógenes Laercio, *l. c.,* 88.

sipo se aparta en este punto de su maestro y compañero, el sucesor de Zenón. Al celo de Cleantes no le bastó el acomodarse a la propia razón. Creyó ser excesiva esa concesión hecha a la naturaleza particular del hombre, aunque fuera racional, y para evitarla le pareció preciso marcarla con una nota de metafísica intransigente, imbuida de panteísmo puritano. Cleantes era de opinión que los elementos particulares del individuo no integran la primera tendencia:

Ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ᾗ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους. Τήν τ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην· καὶ αὐτὴν δι' αὑτὴν εἶναι αἱρετήν, οὐ διά τινα φόβον ἢ ἐλπίδα ἤ τι τῶν ἔξωθεν· ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτ' οὔσῃ ψυχῇ πεποιημένῃ πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου.

Cleantes sólo admite como guía a la naturaleza común, sin la particular, diciendo que la virtud, que es la disposición de la conformidad, es apetecible por sí misma, no por miedo o por esperanza o por otro motivo extrínseco, y que en ella consiste la felicidad, que resulta en el alma por la conformidad de toda la vida [31].

Esta actitud idealista y metafísica de Cleantes no encontró seguidores dentro de la Escuela, donde se le abandonó asimismo en los medios ascéticos de fuga del mundo, que propone como necesarios para lograr el último fin, dando valor absoluto a normas prudenciales:

Διαστρέφεσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῷον, ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας, ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων· ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους.

Los negocios externos tuercen a veces con su atractivo al animal racional, a quien otras veces le desvía lo que oye en las conversaciones. Aunque la naturaleza da de suyo facultades no torcidas [32].

La singularidad de Cleantes es mayor de lo que a primera vista pudiera creerse dentro del Estoicismo. Baste observar el carácter exclusivamente absoluto y trascendente, que trata de dar a la personalidad. El hombre se debe integrar en el universo, sin diferenciación individual que le distinga de los demás. Otros filósofos estoicos vacilan. Algunos prefieren duplicar la personalidad, distinguiendo una persona común y otra particular, como lo hace Cicerón, empleando un concepto nada claro de persona sin relaciones de responsabilidad interpersonal [33]. Prosigamos con Cleantes.

La tendencia transcendentalista de la *próte hormé*, que ya en sí supone una desviación importante, adquiere mayor gravedad por el motivo en que se basa, que es el menosprecio de la propia dignidad, a la cual Cleantes quiere disolver en el seno del ser universal del Todo. Esta propensión hacia el trascendentalismo absoluto procede del desconocimiento del valor personal o de considerar al hombre como una cosa o un objeto externo del mundo.

[31] Diógenes Laercio, *l. c.*, 89.
[32] Diógenes Laercio, *l. c.*
[33] Cicerón, *De officiis*, I, 107.

Mas, como hemos indicado, Cleantes provocó una reacción contraria al adoptar esta posición poco humana. También la sentencia contraria, al considerar al individuo solamente en sus tendencias inmanentes y particularistas, lleva el riesgo de degradar al individuo a los estratos inferiores de su ser. Esta propensión se emparenta con el concepto aristotélico del hombre individual, considerado como mero accidente que se adhiere a la especie humana. El individuo es la esencia en cuanto dependiente de la cuantidad. El *suppositum* o la *hipóstasis,* en la filosofía precristiana, será un concepto inspirado en esta tendencia particularista, que trata de describir al individuo como el primer núcleo que la cuantidad forma con la esencia del hombre común al revestirla con la extensión y con cada una de las otras características accidentales que se siguen a la cuantidad. La ética adolecerá necesariamente de los defectos o limitaciones de este concepto de persona-individuo.

El hecho es que, junto a la personalidad común, arraigada en la tendencia primera, tal como la entendió Cleantes, el Pórtico admitió la existencia de una personalidad basada en la misma tendencia primera, pero tal como se desarrolla en cada individuo. Cicerón describe esta doble personalidad diciendo:

Intelligendum est etiam, duabus quasi nos a natura indutos esse personis: quarum una est communis, ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis: a qua omne honestum decorumque trahitur, et ex qua ratio inueniendi officii exquiritur: altera autem, quae proprie singulis est tributa [34].

Asimismo, se debe tener presente que la naturaleza nos ha investido como de dos personas: una de ellas es común, por ser todos partícipes de la razón y de su nobleza; por ella aventajamos a las bestias; ella introduce todo lo honesto y honrado; ella encuentra la manera de indagar las obligaciones. La otra persona es la que se ha dado a cada uno.

¿Cómo coordinar esa doble tendencia, universal y trascendente la primera, con esta otra particular e inmanente? A Cicerón le interesa poco la personalidad primera de la naturaleza racional en cuanto racional, tal como ha sido descrita por el sucesor de Zenón, con rasgos intemporales y eternos inspirados en las doctrinas panteísticas de la antigüedad.

El orador romano es un costumbrista, a quien le interesan más los rasgos temperamentales y caracteriológicos de la personalidad histórica y temporal, tal como se manifiesta en esta vida terrena. Por eso se detiene muy especialmente en su descripción formando una brillante galería de semblanzas romanas y griegas de filósofos, políticos, poetas y actores de la sociedad grecorromana. Marco Tulio recuerda el gracejo de L. Craso y L. Filipo, que con especial industria cultivó C. César; M. Scauro y M. Druso el joven hacían alarde de una singular severidad; C. Lelio era extremadamente alegre, mientras que su amigo Escipión era ambicioso y triste. Entre los griegos, Sócrates

---

[34] Cicerón, *l. c.*

fue dulce y gracioso, de conversación agradable e imitador de cualquier género de hablar. Pitágoras y Pericles consiguieron una gran autoridad sin muestras de alegría. Entre los cartagineses, fue astuto Aníbal; como lo fue entre los romanos Q. Máximo, que era taciturno, reservado, disimulador, insidioso y gran conocedor de los planes del enemigo, género en el que los griegos tienen por modelos a Temístocles, Fereo y Jasón, aunque descolló por encima de todos Solón, que para defender su vida fingió en cierta ocasión estar loco.

La serie de semblanzas recogida por Cicerón prosigue todavía con el recuerdo de otros muchos personajes ilustres, cuya memoria le sirve para exponer su criterio sobre el empeño que cada hombre debe poner para fomentar esta su personalidad histórica y temporal.

La distinción de una doble personalidad, la general y la particular (desconocida, según parece, en Grecia), cunde en Occidente e inicia una verdadera revolución en la filosofía de la personalidad y de la tendencia. Primero, porque al admitir dos personalidades hay que coordinarlas. Segundo, porque por el mismo motivo que se admiten dos personalidades, puede ocurrir la necesidad de distinguir más y más personalidades. Todavía, como es claro, no llegamos al concepto auténtico de persona y de relaciones interpersonales.

3. Jerarquización de las tendencias. Las reglas fundamentales sobre la manera de cultivar estas tendencias secundarias se pueden reducir a la siguiente norma: los caracteres y rasgos personales deben conservarse y cultivarse todo lo posible, aunque sin contravenir las exigencias de la personalidad racional y genérica, integrada por los rasgos fundamentales de la *próte hormé*:

Admodum autem tenenda sunt sua cuique, non uitiosa, sed tamen propria, quo facilius decorum illud, quod quaerimus, retineatur; sic enim est faciendum, ut contra uniuersam naturam nihil contendamus: ea tamen conseruata, propriam naturam sequamur: ut etiam si sint alia grauiora atque meliora, tamen non studia nostra naturae regula metiamur. Neque enim attinet repugnare naturae, nec quidquam sequi, quod adsequi nequeas. Ex quo magis emergit, quale sit decorum illud, ideo, quia nihil decet inuita (ut aiunt) Mineruа, id est, aduersante et repugnante natura. Omnino si quidquam est decorum, nihil est profecto magis, quam aequabilitas uniuersae uitae, tum singularum actionum: quam conseruare non possis, si aliorum naturam imitans, omittas tuam. Ut enim

Con todo cuidado debe cada uno retener lo suyo propio, no lo vicioso, para conservar aquel decoro que buscamos; hay que proceder así para no oponernos en nada a toda la naturaleza. Pero una vez que se salva ésta, sigamos a la naturaleza propia; de modo que, aunque haya otros modos de ser más graves y mejores, no hemos de medir nuestras aficiones propias por el canon de la naturaleza universal. Pues para no ir contra la naturaleza no hace falta intentar lo imposible. De aquí se deduce más claramente en qué consiste aquel decoro; porque, como dicen, nada está bien contra el propio talante, es decir, en contra de la naturaleza que se opone. En una palabra: si hay algo decoroso, nada hay que lo sea más que la igualdad de toda la vida y de cada

sermone eo debemus uti, qui notus est nobis, ne, ut quidam, Graeca uerba inculcantes iure optimo irrideamur: sic in actiones omnemque uitam nullam discrepantiam conferre debemus[35].

uno de los actos. Y esto no lo conseguirás, si al imitar a otros, te olvidas de ti. Pues así como debemos emplear el lenguaje que nos es conocido, para no hacer el ridículo, como algunos, que a cada paso emplean expresiones griegas, del mismo modo debemos evitar todo lo que choque en las acciones y en la vida.

La diferencia de estas tendencias caracteriológicas es tan importante que llega a imponer —a juicio de Cicerón— una serie de obligaciones totalmente diversas. El suicidio de Catón, que en otros caracteres más flexibles hubiera sido absurdo y reprobable, se hacía necesario en aquel carácter grave y de una constancia extraordinaria. Ulises hubo de pasar por las circunstancias más extrañas para llegar a la realización de sus ideales. A estas consideraciones de orden político, se añade el arte popular. Los mismos actores cómicos estudian cuidadosamente sus "personas", es decir, los papeles más adecuados para el desarrollo de sus facultades. Los artistas de voz poderosa deben representar a los Epígonos y al Medo de la tragedia de Pacuvio. Los que sobresalen en la declamación, a Menalipa y Clytemnestra. Rupilio representaba siempre a Antíopa. Esopo rara vez asumía el papel de Ayax. Cicerón concluye diciendo:

Ad quas igitur res aptissimi erimus, in iis potissimum elaborabimus; sin aliquando necessitas nos ad ea detruserit quae nostri ingenii non erunt: omnis adhibenda erit cura, meditatio, diligentia, ut ea, si non decore, at quam minimum indecore facere possimus. Nec tam est enitendum, ut bona, quae nobis data non sint, sequamur, quam ut uitia fugiamus[36].

Fomentemos, por lo tanto, aquello para lo que tenemos mayor disposición. Si alguna vez la necesidad nos arrastra a lo que no va con nuestro modo de ser, debemos poner todo el cuidado, reflexión y diligencia para hacerlo, ya que no decorosamente, lo menos indecorosamente que podamos. Y en este caso, no debemos esforzarnos tanto por conseguir los bienes que no se nos han dado, como para evitar los defectos.

En estas últimas observaciones Marco Tulio parece incorporar a las teorías estoicas de la *próte hormé* los pensamientos que le sugieren las diversas significaciones de la palabra latina *persona*. Una de ellas es la persona escénica, caracterizada por la careta propia de cada uno de los personajes trágicos o cómicos, con que se debían enmascarar los actores. Al describir las obligaciones que impone a cada uno de los hombres esa serie de rasgos individuales que le caracterizan en la comedia de esta vida, Cicerón recuerda que todas ellas están subordinadas a las exigencias de la *próte hormé* o tendencia primordial, que son absolutamente idénticas para todos los seres racionales.

[35] Cicerón, *De officiis*, I, 110.
[36] Cicerón, *De officiis*, I, 114.

Otro de los sentidos de la palabra latina *persona* denota los cargos y dignidades que la vida política impone a los ciudadanos, invistiéndoles de la personalidad correspondiente a su función pública. Por eso añade Cicerón:

Ac duabus iis personis, quam supra dixi, tertia adiungitur, quam casus aliqui, aut tempus imponit: quarta etiam, quam nobismetipsi iudicio nostro accommodamus; nam regna, imperia, nobilitates, honores, diuitias, opes, eaque, quae sunt his contraria, in casu sita, temporibus gubernantur [37].

A estas dos personas que arriba dije, se añade la tercera, que nos impone cualquier trance o circunstancia. Hay también una cuarta persona, que nos amoldamos a nosotros mismos: porque los gobiernos, las dignidades imperiales, las noblezas, las riquezas, los recursos y cuanto es contrario a todo esto, y depende de la casualidad, se rige conforme a las circunstancias

A estos últimos deberes, impuestos por las tendencias políticas que a cada hombre le fijan en la comunidad política a la que pertenece, las considera Cicerón como tendencias aún más accidentales y pasajeras que las del temperamento y carácter. Todavía queda, con todo, otra cuarta personalidad, que será el conjunto de actividades y tendencias que cada individuo ha de fomentar en sí para la consecución de aspiraciones completamente arbitrarias que se proponga en la vida. Tales son las de la vocación y profesión que libremente escoge:

Ipsi autem gerere quam personam uelimus, a nostra uoluntate proficiscitur. Itaque se alii ad philosophiam, alii ad ius ciuile, alii ad eloquentiam adplicant: ipsarumque uirtutum in alia alius mauult excellere [38].

El representar un papel u otro depende de nuestra voluntad. Por eso unos se dedican a la filosofía, otros al derecho civil, otros a la elocuencia; y entre las mismas virtudes, unos se quieren destacar en una y otros en otra.

Esta doble personalidad, que teóricamente responde a la significación latina de *persona,* prácticamente viene determinada por la fortuna y el azar, no por la naturaleza, como Cicerón advierte expresamente, y conviene tenerlo en cuenta para la elección de estado y carrera de todo hombre al comienzo de la adolescencia. Entonces es cuando se ha de tener presente la jerarquía de las tendencias, como norma de criterio:

Haec igitur omnia, cum quaerimus, quid deceat, complecti animo et cogitatione debemus. In primis autem constituendum est, quos nos, et quales esse uelimus, et in quo genere uitae: quae deliberatio est omnium difficillima. Ineunte enim adolescentia, cum est maxima inbecillitas consilii, tum id sibi quisque genus aetatis degendae constituit,

Por eso debemos tener en cuenta y meditar todas estas cosas, cuando buscamos lo que es decoroso. Hay que asentar, lo primero, quiénes y cómo queremos ser, y en qué género de vida. Esta deliberación es en extremo difícil. Al comienzo de la adolescencia, cuando la reflexión es muy débil, se propone cada uno, como género

37 Cicerón, I, 115.
38 Cicerón, *De officiis,* I, 115.

quod maxime adamauit. Itaque ante implicatur aliquo certo genere cursuque uiuendi, quam potuit, quod optimum esset, iudicare[39].

de vida que desea vivir, aquello que más ama. Por eso, antes de que pueda juzgar qué es lo mejor, se enreda con una carrera determinada y modo de vivir.

La elección de la carrera o estado halla sus mayores dificultades en la lucha de las aficiones y tendencias encontradas de las diversas personalidades de cada hombre. Por una parte está la naturaleza general o particular de las dos primeras clases de personalidad y, por otra, el azar y las circunstancias, que constituyen las personalidades tercera y cuarta. La mayoría de los adolescentes elige el camino seguido por sus padres, dejándose llevar de las propensiones naturales. Pero a veces se imponen las circunstancias, la ambición, los ideales y el capricho individual. Cicerón aduce ejemplos de todos estos casos y dicta normas, que resume en la siguiente regla:

Ad hanc autem rationem quoniam maximam uim habet natura fortuna proximam: utriusque omnino ratio habenda est in deligendo genere uitae: sed naturae magis, multo enim et firmior est, et constantior: ut fortuna non numquam, tamquam ipsa mortalis, cum immortali natura pugnare uideatur[40].

Como para esto es la naturaleza la que tiene mayores fuerzas y, después de ella, la casualidad o fortuna, hay que tener en cuenta ambos factores para escoger el género de vida. Pero mucho más la naturaleza, porque es más fuerte, firme y constante; de tal manera, que la fortuna a veces parece luchar, siendo mortal, con la naturaleza, que es inmortal.

La norma última señalada por Cicerón para la elección profesional está inspirada en el principio de la *constancia,* que debe guardar el hombre a lo largo de su vida. Este principio era común a todas las escuelas. Pero desde otro punto de vista más estoico se llegaba a la misma conclusión con sólo tener en cuenta las exigencias de la tendencia primaria, cuya función es la formación de la propia personalidad. Con esto tenemos establecidos los elementos aportados por el estoicismo para la jerarquía de las tendencias y para su influencia en la formación de la personalidad de las diversas personalidades, que se pueden interpretar o desarrollar en formas diversas. A mi manera de ver, en la más ortodoxa del Estoicismo, hay que partir siempre de que el *lógos* es el elemento integrador único de todo ser y de toda personalidad. Ahora bien, el *lógos* en cada hombre forma una persona —llamémosla metafísica, inmutable y única—, que es la proyección fundamental del *lógos* en el individuo. Pero además de esa proyección fundamental caben, dentro de ella y subordinadas a la misma, otras proyecciones secundarias, que son entre otras las diversas personalidades indicadas por Cicerón. Finalmente, hay otras proyecciones del *lógos* que impulsan al hombre con sus tendencias sociales, jurídicas, religiosas y culturales, que forman personas morales en cada uno

[39] Cicerón, *De officiis,* I, 117.
[40] Cicerón, *De officiis,* I, § 120.

de sus órdenes. ¿Cómo probar que ese es el carácter fundamental de la *próte hormé*? Crisipo aduce un raciocinio de estilo enrevesado para nosotros, y todavía más dificultoso por la tradición defectuosa de los manuscritos, cuando dice:

Οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτὸ τὸ ζῷον, οὔτε ποιήσασαν αὐτό, μητ' ἀλλοτριῶσαι μήτ' οὐκ οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρός ἑαυτό.	Porque no es verosímil que el ser vivo se hubiera hecho extraño a sí mismo; y tampoco es verosímil que al hacerlo no resultara ni ajeno ni propio. Luego resta que al constituirse la conciencia se hubiera hecho el ser propio de sí mismo[41].

En otra forma: se pueden formular tres soluciones sobre el sujeto a quien pertenece esta naturaleza, estas facultades y propiedades de que nos hallamos dotados al comenzar la vida. 1.°) Son de otro, a quien pertenece todo esto que tengo. Tal sería la explicación de Cleantes. 2.°) No son de nadie; ni míos ni de otro. Tal sería la hipótesis de la carencia de toda personalidad. 3.°) Son míos, y todo esto me pertenece.

Crisipo desecha las dos primeras hipótesis como absurdas. Luego se impone la tercera: todo lo que tengo es mío y para mí. Obsérvese, sin embargo, que el ser mío no obsta a que simultáneamente pueda ser de otro, como lo prueban pasajes conocidos de la Ética social del Estoicismo, especialmente de Séneca, que con esta doctrina llega a la alteridad propia de los actos de la persona. La alteridad *interpersonal* la verá Séneca.

Lo que Crisipo y sus sucesores no pueden admitir es que el hombre no sea para sí mismo, por lo menos mientras vive. En esta doctrina quedan automáticamente eliminadas las vagas aspiraciones panteístas de ser absorbido en el Todo. El hombre se agarra a su propio yo con la máxima tenacidad del instinto y de la razón, concentrando todas las fuerzas para no desprenderse de la propia persona. Por eso, al argumento racional antes expuesto se suma este otro deducido del análisis de las tendencias instintivas:

Οὕτω γὰρ τά τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται.	Por eso rechaza cuanto le haga daño, y se lanza a todo lo que le es propio[42].

De aquí se deduce, contra los epicúreos, que el hombre no ha sido hecho para el placer. Séneca propugna brillantemente en la *Epistola* 121 esta doctrina. Diógenes Laercio parece resumir en estas palabras la posición contraria a Epicuro:

Ὃ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν.	Es falso lo que dicen algunos, que la tendencia primaria en los animales es la del placer[43].

---

[41] Diógenes Laercio, *l. c.*, 85.
[42] Diógenes Laercio, *l. c.*
[43] Diógenes Laercio, *l. c.*

El placer, cuando se da, es sólo una especie de superestructura o epifenómeno de la naturaleza, no un término esencial e intrínseco de la actividad humana, como lo pretenden los epicúreos. Esa superestructura o superstición —como la llama Séneca[44]— resulta de la actividad misma natural:

Ἐπιγέννημα γὰρ φασιν, εἰ ἄρα ἔστιν, ἡδονὴν εἶναι ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ· ὃν τρόπον ἀφιλαρύνεται τὰ ζῷα καὶ θάλλει τὰ φυτά. οὐδέν τε, φασί, διήλλαξεν ἡ φύσις ἐπὶ τῶν φυτῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων, ὅτι χωρὶς ὁρμῆς καὶ αἰσθήσεως κἀκεῖνα οἰκονομεῖ καὶ ἐφ' ἡμῶν τινα φυτοειδῶς γίνεται.	Dicen que es un aditamento esta producción del placer; buscándose a sí la naturaleza recibe algo que corresponde a su propia constitución. De este modo se alegran los animales, y se visten de verde las plantas. Pues, según dicen los estoicos, en nada se diferencia nuestra naturaleza de las plantas y de los animales, porque en ellos funciona sin tendencia y sin sensibilidad, pues aun en nosotros se dan fenómenos vegetativos[45].

El hombre, según esto, es un ser que pertenece a diversos reinos, de los cuales el más bajo es el de la naturaleza pura, en la cual se parece a los animales y a las plantas. Estas no son más que naturaleza; los animales, además de naturaleza, tienen otros aditamentos, como es la vida de las tendencias, aunque no como elementos primarios de su constitución, sino como algo que constituye la naturaleza sensitiva, propia de los animales, que anteriormente a las tendencias del placer y del miedo propenden intrínseca y especialmente a su propia conservación. Otro tanto ocurre, aunque en un grado más elevado, a la naturaleza racional, que incluye además de la naturaleza pura de las plantas y de la naturaleza sensitiva de los animales la constitución propia de la naturaleza racional. Diógenes Laercio lo explica con estas palabras, inspiradas en la teoría de la "Naturaleza artesana":

Ἐκ περιττοῦ δὲ τῆς ὁρμῆς τοῖς ζῴοις ἐπιγενομένης, ᾗ συγχρώμενα πορεύεται πρὸς τὰ οἰκεῖα, τούτοις μὲν τὸ κατὰ φύσιν τῷ κατὰ τὴν ὁρμὴν διοικεῖσθαι· τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειοτέραν προστασίαν δεδομένου, τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι τοῖς κατὰ φύσιν· τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς.	Formándose en los animales la tendencia, como sobreañadida, cuando gozan de ella, resulta que para ellos lo natural resulta conforme a lo propio de la tendencia. En los racionales, como se les ha dado la razón en un nivel más elevado de la jerarquía, el vivir conforme a la recta razón les resulta natural. Pues la razón les sobreviene como artífice encargado de modelar la tendencia[46].

La tendencia primaria, por su misma índole, exige por lo tanto que las demás tendencias se acomoden a ella, sin que por la afición al placer o por

[44] *Ep.* 121, 4.
[45] Diógenes Laercio, *l. c.*, 86.
[46] Diógenes Laercio, *l. c.* La doctrina magistralmente compendiada por Diógenes Laercio, o mejor por el texto estoico que usaba, tal vez de Posidonio, está confirmada por otros autores como Plutarco, Alejandro de Afrodisia y Cicerón (*De finibus,* III, 5, 16, 7, 23; 17, 56 ss.; Gelio, *Noct. atticae,* XII, 5, 7. Cfr. Arnim, SVF, III, 179-188).

ningún otro impulso natural se salgan de los moldes de la connaturalidad. Aun el ejercicio de la virtud debe responder a este criterio:

Illud autem te admoneo, ne eorum more qui non proficere sed conspici cupiunt facias aliqua quae in habitu tuo aut genere uitae notabilia sint. Asperum cultum et intonsum caput et neglegentiorem barbam et indictum argento odium et cubile humi positum, et quidquid aliud ambitionem peruersa uia sequitur, euita. Satis ipsum nomen philosophiae, etiamsi modeste tractetur, inuidiosum est: quid si nos hominum consuetudini coeperimus excerpere? Intus omnia dissimilia sint, frons populo (nostra) conueniat. Non splendeat toga, ne sordeat quidem. Non habeamus argentum, in quod solidi auri caelatura descenderit, sed non putemus frugalitatis indicium auro argentoque caruisse; id agamus, ut meliorem uitam sequamur quam uolgus, non ut contrariam.

Te advierto que no debes hacer nada chocante en tu manera de vestir o en tu conducta, como aquellos que no se preocupan de adelantar, sino de ser vistos. Evita el andar con traje burdo, desgreñado y con barba desaseada, o el odio clamoroso al dinero, o el colocar la cama sobre la tierra, y todo aquello que se sigue perversamente de la ambición. Bastante es la odiosidad que lleva el nombre mismo de la filosofía, aun sin alardear de ella. ¿Qué sería si quisiéramos singularizarnos? Seamos por dentro totalmente distintos del pueblo; que el rostro sea parecido al de ellos. Nuestra toga no sea deslumbrante, pero tampoco sucia. No usemos plata cincelada con oro, pero tampoco demos en creer que es frugalidad el carecer de oro y plata. Procuremos una vida mejor, pero no contraria a la del vulgo [47].

El huir de la singularidad y de la afectación no se hermana con una ascética jactanciosa y espectacular, muy de moda en los pueblos antiguos desde la más remota prehistoria. Fuera de Musonio, que se pronunció en favor del vegetarianismo [48], no encontramos a estoicos partidarios de la prohibición de comer carne, como lo hicieron los pitagóricos y gran parte de los platónicos. Tampoco les dio por la manía de distinguir entre manjares lascivos y honestos, que produjo una copiosa literatura ascética con libros notables de moralistas y de médicos [49].

La discreta sobriedad que el principio jerárquico de la *próte hormé* imponía a los estoicos, les sirvió de criterio y guía para no caer en los usos excéntricos de los ascetas profesionales. Para cultivar la doctrina estoica hacía falta ante todo una gran dosis de sentido común:

Hoc primum philosophia promittit, sensum communem, humanitatem et congregationem a qua professione dissimilitudo nos separabit. Videamus, ne ista, per quae admirationem parare uolumus, ridicula et odiosa sint. Nempe propositum nostrum

Lo primero la filosofía promete sentido común, humanismo, sociabilidad. De todo ello nos privaría la singularidad. Observemos que los medios usados para llamar la atención pueden ser ridículos y odiosos. Nuestro ideal es vivir como lo exige la

47 Séneca *Epist.* 5, 1-3.

48 Cfr. Stobeo, *Egl. Floril.*, III, 17, 42.

49 Cfr. Plutarco, *Convivium*, V, 10, 2; Galeno, *Simpl. medicam.*, V, 23; XI, 776 K. Cfr. Th. Hopfner, v. "Askese", en *Pauly Wissowa-R. Encyclop. Suppl. Bd.*, VII, 50-64; E. Dublancy, v. "Ascetisme", en *Dict. de Theol. Cath.* de Vacant, I, 2, 2055-2077.

est secundum naturam uiuere: hoc contra naturam est, torquere corpus suum et faciles odisse munditias et squalorem adpetere et cibis non tantum uilibus uti, sed taetris et horridis. Quemadmodum desiderare delicatas res luxuriae est, ita usitatas et non magno parabiles fugere dementiae... 'Quid ergo? eadem faciemus, quae ceteri? nihil inter nos et illos intererit?' Plurimum, dissimiles esse nos uolgo sciat, qui inspexerit propius. Qui domum intrauerit, nos potius miretur quam suppellectilem nostram.

naturaleza. Y es contra la naturaleza el odiar un aseo fácil, el aparecer escuálido, el usar de alimentos no sólo viles, sino repulsivos y repugnantes. Es lujuria buscar delicadezas; pero es locura huir lo corriente y económico. "¿Cómo?, ¿haremos lo que todos hacen?, ¿no habrá diferencia entre ellos y nosotros?" Sí, y muy grande. Verá que en nada nos parecemos al vulgo el que nos mire por dentro. El que penetra en nuestra casa debe admirar nuestra persona, no nuestra vajilla [50].

4. La persona en Séneca. En los cuatro aspectos de la persona social de Cicerón, hay —como indicamos más arriba— influencias lingüísticas de términos etruscos religiosos que pasan a las representaciones escénicas. En los dramas se introduce la consideración de la vida social como un teatro universal, en el que los actores y espectadores somos todos los hombres. Cada uno de nosotros tiene su persona trágica o varias personas trágicas y cómicas que representar. El estoicismo hubo de tomar una actitud ante los problemas diversos reflejados en este complejo lingüístico-conceptual. La doctrina de Séneca puede analizarse como en un triple escenario. 1.°) El religioso-literario de los actos profesionales de la persona. De ese escenario usa como recurso estilístico. 2.°) La persona social o profesional, considerada en las funciones públicas que representa en la vida, con deberes ineludibles que debe cumplir. 3.°) Lo que el hombre representa en el escenario del universo en vida y muerte. Este aspecto lo desarrolla en las *Epp.* 41, 66 y 102. Sólo en las dos primeras usa Séneca la palabra *persona,* en forma similar a Cicerón. 4.°) Finalmente Séneca es el primero en emplear la palabra *persona* en el sentido moderno del concepto. Los índices de F. Haase recogen los siguientes pasajes:

1) Sic ira per se deformis est et minime metuenda, at timetur a pluribus sicut deformis persona ab infantibus [51].

La ira es deforme en sí y no es temible, pero mete el miedo a muchos, como una máscara deforme a los niños.

2) Libet itaque interrogare (superbiam magnae fortunae), quid se tantopere resupinet, quid uoltum habitumque oris peruertat, ut malit habere personam quam faciem? [52].

Se le puede preguntar (a la soberbia opulenta) ¿por qué va tan tiesa, por qué desfigura el semblante y las facciones, y prefiere la máscara a su propio rostro?

Algo más abajo añade Séneca:

[50] Séneca, *Epist.* 5, 4-6.
[51] Séneca, *De ira,* II, 11, 3.
[52] *De benef.*, II, 13, 2.

Aestimanda est eius persona cui damus [53].

Hay que valorar la persona a quien damos.

3) Non tamen iucunda uita aut secura est semper sub persona uiuentium... [54]. Illa nobis faciet hominum desiderium, haec nostri, et erit altera alterius remedium; odium turbae sanabit solitudo; taedium solitudinis turba [55].

No es grata ni segura la vida de los que continuamente van enmascarados... La soledad nos dará deseo de la gente; la gente, de nosotros mismos. Lo uno será remedio de lo otro. La soledad curará el odio de la gente; al tedio de la soledad, la gente.

4) Deinde sub persona cum diu trita frons est, transitur ad galeam [56].

Cuando se pierde la vergüenza en la mascarada continua, se pasa a la lucha [57].

5) Magnam rem puta unum hominem agere... Mutamus subinde personam, et contrariam et sumimus, quam exuimus [58].

Piensa lo grande que es ser un solo hombre... De repente, cambiamos de disfraces y tomamos el contrario del que dejamos [59].

6) Nemo enim potest personam diu ferre. Ficta cito in naturam suam recidunt [60].

Nadie puede vivir mucho con disfraz. Lo fingido vuelve pronto a lo natural.

7) Indixisti pecuniae odium. Hoc professus est, hanc personam induisti: agenda est... Adspicienda ergo non minus sua cuique persona est quam eius de quo, iuuando quis cogitat [61].

Declaraste guerra al dinero. Esto has profesado. Tomaste este papel. Hay que representarlo... Hay que atender al propio papel de uno no menos que al 'personaje' a quien uno piensa ayudar.

8) Magnam tibi personam hominum consensus imposuit; haec tibi tuenda est [62].

Un papel muy importante te confió el consentimiento popular. Te toca a ti el defenderlo.

9) Illi... cum quibus ludunt, si personatos uident, expauescunt: non hominibus tantum, sed rebus persona demenda est [63].

Los niños se asustan al ver enmascarados a los compañeros de juego. Hay que quitar el disfraz no sólo a los hombres, sino a las cosas.

10) Itaque ne uidear in personam, non in rem dicere sententiam, censeo, ne quis post hunc diem deus fiat ex his... [64].

Por eso, no sea que piense alguien que hablo de la persona (de Claudio), juzgo que en adelante no se haga dios a ninguno de éstos.

---

[53] *De benef.*, II, 15, 3.
[54] *De tranquillitate animi,* 17, 1-3.
[55] *L. c.*, 3. Vivir en soledad es vivir sin máscara; la máscara se pone para vivir entre la muchedumbre.
[56] *Nat. quaest.*, VII, 32, 3.
[57] "La gente no piensa sino en divertirse y matarse."
[58] *Ep.* 120, 22.
[59] Es decir, cambiando la máscara del personaje bueno en la del malo.
[60] *De clem.*, I, 1, 6.
[61] *De benef.*, II, 17, 2.
[62] *Ad Polybium,* 6, 1.
[63] *Ep.* 24, 13.
[64] Séneca, *Ludus de morte Claudii,* IX, 3.

En este último pasaje, el término *persona* se emplea en el sentido moderno de la palabra. Es fácil que en los tribunales comenzara ya a usarse ese término para designar al individuo, como sujeto de derechos y de obligaciones. Lo cierto es que Séneca lo emplea en este sentido, tal vez el primero en la literatura universal. Su acierto literario y lingüístico corresponde al respeto profundo manifestado —más que ningún otro autor clásico— por la dignidad del hombre. Es la dignidad humana fundada sólo en el título de la personalidad, no en la relevancia de las cualidades individuales, y mucho menos en el poder proporcionado por el dinero. Las grandes riquezas de Séneca no constituían para él motivo alguno de superioridad social, como se ve por el trato de igual a igual que daba a sus esclavos, haciéndoles amigos y comensales, y dando mantenimiento diario gratuito a miles de menesterosos o menestrales. Este gran propietario era un administrador del bien común, totalmente opuesto a la semblanza marxista del burgués descrito por Marx, cuando dice: "Lo yo *soy* y *puedo* no dependen de mi individualidad. Soy un *asqueroso,* pero puedo comprar para mí la mujer más bella. Por lo tanto, no soy asqueroso, pues el dinero anula el efecto de la fealdad y su fuerza repulsiva. En mi individualidad soy un cojo, pero el dinero me proporciona 24 pies. Por lo tanto, no soy cojo. Soy un hombre malo, sin honor, sin conciencia, sin espíritu, pero el dinero es honorable, y, por lo tanto, también su dueño. El dinero es el sumo bien; por lo tanto, es bueno quien lo tiene" (Karl Marx, *Zur Kritik der Nationalökonomie,* págs. 162 / 163, tomado de *Grundlagen des Marxismus-Leninismus,* pág. 713).

B. LA TEORÍA DEL BIEN MORAL

1. Definiciones fundamentales. La Ética tiende a la configuración del *éthos* o modo de ser del hombre. Es decir, trata de formar al hombre en sus tendencias. Pero no en todas indistintamente, sino en las buenas. Por eso, unido al tema de la tendencia, surge el del bien, cuyo concepto fue tema de las discusiones más vivas entre estoicos y peripatéticos. Aquí debe tenerse en cuenta que la teoría estoica del bien, ni en lo que tiene de opuesto al pensamiento aristotélico, posee punto de contacto con la doctrina platónica, que a su vez había sido atacada por el Estagirita.

Según la noción primera recogida por Diógenes Laercio, el bien está en lo que es útil. Más concretamente, el bien o consiste en la utilidad o no es algo distinto de ella.

De donde se infiere que la virtud y cuanto de ella participa se llama buena de tres modos:

> 1) Como efecto (bueno), que dimana de lo bueno: así es el acto virtuoso.
> 2) Como causa buena de un efecto; así el hombre bueno y virtuoso.
> 3) De otro modo definen lo bueno diciendo que es lo perfecto según la naturaleza del ser racional; así es buena la virtud y cuanto participa de ella; ya sean los actos ya las personas [65].

Un ligero análisis de esta cuádruple noción plantea cuestiones de importancia entre los estoicos y otras escuelas, especialmente con Aristóteles. Los estoicos admiten un elemento aristotélico en la equivalencia entre la bondad y la utilidad, pues aun cuando Aristóteles nunca llame útil a la bondad, y a veces distinga entre bondad y utilidad [66], supone ese nexo al aprobar como noción del bien la conocida fórmula: "Bueno es aquello que todos apetecen" [67]. Por su parte, Séneca, como veremos, copia esta definición peripatética, pero no es esa la bondad primaria, sino un atributo de la misma.

---

[65] *L. c.*, 94.
[66] Cfr. Aristóteles, *Eth. Nic.*, O. 2, 1155 b, 19.
[67] Aristóteles, *Eth. Nic.*, A. 1, 1094 a 3; *Mag. Mor.*, B. 7, 1205 b, 35.

Lo apetecible no es lo mismo para los estoicos que para Aristóteles. Para éste es algo que no se halla en el sujeto apetente, sino exterior a él; es un fin no conseguido. Para los estoicos, lo apetecible puede constituir una perfección lograda y constitutiva del sujeto. Por eso son buenas la causa misma del bien, es decir la persona, y las virtudes que la hacen buena, en contraposición a los actos. Esta diferencia revela un nuevo matiz de la distinta concepción de la personalidad entre estoicos y peripatéticos. El estoicismo, como es sabido, insiste en el aspecto dinámico de la causa agente. El aristotelismo hace coincidir con la causa formal tanto a la eficiente como a la final.

La propiedad por la que la virtud estoica hace bueno al sujeto que de ella participa, pudiera tener un lejano parentesco con el bien platónico. Lo propio del Estoicismo es aquí, como en los temas anteriores, el relieve dinámico que se da expresamente a la persona, de la que se dice ser buena si participa de la virtud. Este rasgo resalta en diversos trozos de Séneca, importantes para estudiar las diferencias que existen entre peripatéticos y estoicos en la doctrina del bien. Para Séneca el bien no puede consistir en elementos aislados[68]; lo cual equivale a decir que el bien trascendental, estudiado por el estoico, coincide con la perfección entitativa del sujeto o de la persona. Cada uno, cuanto es, se identifica con su bondad.

Pero la bondad humana puede adquirirse de diversas maneras y con criterios muy distintos. El intelectual, el artista, el obrero manual y el hacendista sitúan sus ideales de bondad en tendencias diversas distintamente jerarquizadas. Unos fomentan el desarrollo integral de las facultades: otros dan la primacía al cerebro o al corazón, o a la actividad externa, en grado más o menos absorbente o aun despóticamente exclusivista. Los estoicos fueron tildados de fomentar una ética monopolizada por la razón con exclusión de las otras facultades naturales. Se les acusó de poner la bondad y la felicidad sólo en el bien honesto, entendido como el bien de la razón pura, intransigente y despótica. Sólo en la virtud estaba para ellos el bien. Todo el resto de las perfecciones humanas queda excluido del ámbito de la bondad. En términos modernos, no existe en el hombre un "existencial" del sumo bien. Cicerón hace de fiscal contra los del Pórtico, lanzando esta acusación que envuelve una caricatura o interpretación deformada de las posiciones estoicas:

Errare Zenonem qui nulla in re nisi in uirtute propensionem, ne minimi *quidem* momenti, ad summum bonum adipiscendum esse diceret: et cum ad beatam uitam nullum momentum ea res haberet, ad adpetitionem autem rerum, esse in his momenta diceret: quasi uero haec adpetitio non ad summi boni adeptionem pertineret[69].

Yerra Zenón al decir que fuera de la virtud no hay propensión alguna de la más mínima importancia para la consecución del sumo bien, y cuando afirma que la tal cosa nada importa para la vida bienaventurada, aunque importa para la apetencia de las cosas: como si esta apetencia nada tuviera que ver con la consecución del bien sumo.

[68] Séneca, *Epist.,* 102, 3-8.

[69] Cicerón, *De finibus,* IV, 47.

Cicerón pretende que los estoicos, al establecer así la definición del bien, no pueden lógicamente admitir acciones indiferentes; todas han de ser virtuosas o viciosas, como decía Aristón. La raíz última de esa exageración básica del Estoicismo, según Tulio, está en que por el prurito de añadir algo propio a la doctrina de Platón, de Aristóteles y sus respectivas escuelas, los estoicos han abandonado la consideración integral del hombre, y en vez de buscar un bien que lo sea en verdad para todo el mundo, lo buscan sólo para la parte racional, como si no constara de alma y cuerpo. Así les pregunta:

Quaero, igitur, quo modo hae tantae commendationes a natura profectae, subito a sapientia relictae sint. Quod si non hominis summum bonum quaereremus, sed cuiusdam animantis, is autem esset nihil nisi animus... tamen illo animo non esset hic uester finis. Desideraret enim ualetudinem, uacuitatem doloris [70].

Pregunto, pues, cómo abandona la sabiduría de repente estas "recomendaciones" tan apremiantes, que brotan de la naturaleza, y si no buscamos el sumo bien del hombre, sino de cierto ser vivo, que no sería otra cosa que el alma..., y con todo, esa alma no tendría ese fin vuestro, porque desearía la salud y la carencia de dolor.

Por colocar a la virtud en el alto sitial divino que le corresponde, sigue diciendo Catón:

Aciem animorum nostrorum uirtutis splendore perstringitis... Itaque mihi non satis uidemini considerare quod iter sit naturae quaeque progressio. Non enim, quod facit in frugibus ut, cum ad spicam perduxerit ab herba, relinquat et pro nihilo habeat herbam; idem facit in homine cum eum ad rationis habitum perduxit. Semper enim ita assumit aliquid ut ea quae prima dederit non deserat. Itaque sensibus rationem adiunxit et ratione effecta sensus non reliquit.

Estrecháis la mirada de nuestro espíritu deslumbrándola con el esplendor de la virtud... Por eso me parece que no consideráis suficientemente el proceso de la naturaleza y su desarrollo. Porque cuando la naturaleza perfecciona al hombre con la razón, no hace lo que en las mieses cuando del tallo produce la espiga, menospreciando después el tallo. En el hombre nunca añade algo dejando lo que anteriormente tenía. Al añadir la razón a los sentidos, no deja éstos [71].

Al hablar así, Cicerón sabe que está haciendo oficio de abogado a favor del naturalismo de Aristóteles, en cuya doctrina el fin es siempre un incremento adquirido por una forma nueva; en su doctrina, la evolución humana es una especie de suma de formas que salen del seno de la materia, o de perfecciones que se obtienen por grados, una por una, sacándolas del depósito universal del ser. Primero el embrión es un ser puramente vegetativo; después pasa a ser animal irracional, y por fin hombre inteligente. Pero el abogado de Aristóteles, por lo visto ignoraba que los estoicos, fieles a su teo-

---

[70] *De fin.*, IV, 26-27.
[71] *L. c.*, 37-38.

centrismo inicial, pensaban de un modo dinámico muy diferente, respecto a la formación del hombre. El pensamiento estoico supone en la naturaleza un sistema de normas objetivas impuestas por la *recta ratio*, con el nombre de *fatum* o providencia, que en el cristianismo se llamaría *ley eterna* y *ley natural*. Séneca, con gracejo cordobés, dirá que el niño, antes de nacer, está condenado a tener barba y canas.

Y esto no por exigencias de la materia, sino de la misma razón seminal, es decir del *lógos*; ni que eso sea un privilegio especial del hombre, que no hace en ello más que seguir las leyes generales del mundo y de todas las cosas en él incluidas, que se desarrollan en virtud de su razón seminal:

Siue anima est mundus, siue corpus natura gubernabile, ut arbores et sata, ab initio eius usque ad exitum quidquid facere, quidquid pati debeat, inclusum est. Ut in semine omnis futuri hominis ratio comprehensa est et legem barbae canorumque nondum natum infans habet, totius enim corporis et sequentis actus in paruo occultoque lineamenta sunt: sic origo mundi non minus solem et lunam et uices siderum et animalium ortus quam quibus mutarentur terrena continuit[72].

Ya sea alma del mundo, ya un cuerpo gobernable por la naturaleza, como los árboles y los sembrados, todo cuanto haya de hacer y padecer del nacimiento a la muerte, lo lleva dentro de sí. En el semen del hombre futuro está incluido su proceso, y el niño antes de nacer lleva la ley de la barba y las canas, pues todo lo del cuerpo y su actividad consecutiva son esbozos que lleva en miniatura y ocultos. Así el origen del mundo contenía el sol, la luna, cambios de estrellas y nacimientos de animales, no menos que las causas de sus cambios.

Antes de que los seres tengan sus perfecciones físicas hay que admitir, según esto que hay una exigencia integral de orden previo, que la lleva cada cosa en su individualidad; el hombre, en su persona. La realización de esas exigencias constituye lo honesto, que es la flor de la bondad. Por eso define Séneca lo bueno, diciendo:

Bonum est quod ad se impetum animi secundum naturam mouet et ita demum petendum est cum coepit esse expetendum; iam et honestum est, hoc enim est perfecte petendum.

Lo bueno es lo que mueve el impulso del ánimo según su naturaleza, y se ha de apetecer cuando comienza a ser apetecible; lo cual es también honesto, pues honesto es lo perfectamente apetecible[73].

Si se admite la ecuación *apetibilidad* = *connaturalidad*, hay que distinguir entre lo que es apetecible o connatural, y lo que es bueno. No todo lo natural y apetecible será bueno; aunque todo lo bueno será connatural[74]. ¿Cómo es, dice Séneca, que empieza ahora a ser bueno lo que antes no lo era? No por adición de grados de perfección natural, sino porque cosas que

[72] Séneca, *Nat. quaest.*, III, 29, 2-3.
[73] Séneca, *Ep.* 118, 9.
[74] Cfr. *l. c.*, 12.

por su insignificancia no eran buenas ni malas, empiezan a ser buenas cuando se colma su perfección y comienzan a ser honestas [75]. Al contacto de esa dignidad grande que lleva en sí lo honesto, que es cumplimiento de la misión que corresponde a cada persona en la armonía del cosmos, empieza a ser bueno lo que antes pudo ser indiferente. El ser profesor, militar, abogado o diplomático, de suyo son oficios indiferentes; pero empiezan a ser honestos por el modo virtuoso de cumplir con las obligaciones que van inherentes a ellos. El paso de lo connatural a lo honesto no está en las cosas; depende de las personas. Según estos principios, Suárez dice con criterio estoico-cristiano:

Iustitia facit et constituit obiectum suum, sicut aliae uirtutes morales [76].

La justicia, lo mismo que otras virtudes morales, hace y constituye su objeto.

Séneca lo explica con esta comparación:

Quaedam processu priorem exuunt formam et in nouam transeunt: ubi aliquid animus diu protulit et magnitudinem eius sequendo lassatus est, infinitum coepit uocari. Quod longe aliud factum est quam fuit, cum magnum uideretur, sed finitum. Eodem modo aliquid difficulter secari cogitauimus; nouissime crescente hac difficultate insecabile inuentum est. Sic ab eo, quod uix et aegre mouebatur, processimus ad inmobile. Eadem ratione aliquid secundum naturam fuit: hoc in aliam proprietatem magnitudo sua transtulit et bonum fecit [77].

Hay cosas que en su evolución se despojan de su primera forma y adquieren otra nueva. Cuando el espíritu ha dado muchas vueltas a un objeto y se ha cansado en la especulación de su magnitud, empieza éste a llamarse infinito, comenzando así a ser una cosa muy distinta de cuando parecía grande, pero finita. Del mismo modo, cuando hemos pensado en la gran dificultad de dividir, al crecer esa dificultad, resulta que es indivisible. Así también, de lo que a duras penas se puede mover, pasamos a lo inconmovible. Del mismo modo, una cosa que era connatural, por sus proporciones cambia de propiedad y comienza a ser buena.

Esta actitud no tiene nada de idealista. El *animus* se fatiga precisamente en la contemplación de la magnitud real del objeto, hasta que cansado reconoce la infinitud positiva del objeto contemplado, que no puede ser más que Dios. Nada inferior a la divinidad tiene el atributo de la infinitud. Al reconocer la propia incapacidad de abarcar al objeto como algo plenamente vivido o vivible, abandona la mente el proyecto de adquirir un concepto subjetivo, vital e inmanente. Pero no abandono el objeto, sino que recurro al procedimiento de retenerlo en otra forma distinta de la que tiene en la naturaleza, pues tiene proporciones tan inmensas que no las puedo abarcar con mi mente. Lo que hago es darle una forma mental objetivada, donde la cosa es lo que

[75] *L. c.*, 16.
[76] Suárez, *De legibus*, I, 2, 3.
[77] Séneca, *Ep.* 118, 17.

sea en sí misma, prescindiendo de mi compenetración vital con su realidad física. En el caso de Dios, le considero definitivamente como algo infinito. Este es el paso mental de un concepto subjetivo limitado de Dios a un concepto infinito. Gracias a este paso lo que hasta ahora había sido *para mí* finito, será en adelante realmente infinito, ya que no lo puedo abarcar como es, en su grandeza inabarcable. En palabras más abstractas, lo que *para mí* hasta ahora tenía una forma, tiene en adelante *otra,* la que le corresponde. Más tarde veremos cómo pudo llegar Séneca a esta teoría. Observemos que lo mismo le ocurre en el proceso inverso del dividir la realidad por medio del análisis. Comienzo a cortar un objeto real, hasta llegar a un término tope de análisis. La mente fatigada ve ante sí una abertura cada vez más profunda hacia la infinitud inconmensurada por su pequeñez y por su inmanencia, más allá de lo que penetro en las cosas y en mí por el análisis y la introspección. En una visión histórica de las vicisitudes humanas, cuando encontramos algo permanente al través de los siglos, llegamos del mismo modo a la persuasión de la inmutabilidad absoluta. Con esto entramos en un terreno propio de las perfecciones morales, pues en lo cósmico no existe para los estoicos ni para Séneca nada inconmovible. De estos precedentes se deduce la explicación de lo que ocurre en el orden moral propiamente dicho. "Lo que era connatural por sus proporciones, cambia de propiedad y comienza a ser bueno".

¿Qué clase de bondad puede ser esta que constituye una propiedad nueva, diversa de la connaturalidad? La marcha de la exposición exige por una parte un orden superior y divino, y por otra una bondad participativa y conocida. El orden superior y divino del bien lo indica Séneca al decir que el cambio de propiedad se verifica *por sus proporciones.* El origen participativo está aquí solamente indicado: pero la doctrina de Séneca se aclara teniendo en cuenta lo dicho en la carta precedente: "La sabiduría es el *hábito* (es decir, el ser uno poseído) por la mente perfecta (y al mismo tiempo poseerla)[78], como lo vimos en otra parte. Una vez más desborda Séneca el marco del pensamiento estoico primitivo de Zenón y de los orientales, sin que por eso quiera declararse antiestoico. Lo indudable es que su filosofía no puede compaginarse con el naturalismo positivista de los helenos. El paso de lo finito a lo infinito, de lo natural a lo ético metafísico, lo realiza iluminado por principios que no podemos determinar con suficiente garantía, aunque sí podemos una vez más establecer una rara semejanza de su pensamiento con el de San Pablo, cuando dice a los Romanos: "Las cosas invisibles de Dios, desde la creación del mundo con las cosas hechas, pensándolas se ven, y su fuerza eterna y divinidad"[79]. El pensamiento o contemplación, según San Pablo, hace que lo invisible sea visible, no en forma idealista sino a base de los efectos de la

[78] *Ep.* 117, 16.

[79] *Rom.,* I, 20. La carta fue probablemente conocida por Séneca.

creación. Este problema no se lo planteó el estoicismo de Zenón y de sus inmediatos sucesores.

Aún quedan preguntas que el Pórtico no se planteó, como tampoco ninguna otra escuela de la era precristiana. Así, por ejemplo, ¿cuál es el *lógos* productor de ese mundo infinito de lo honesto? ¿Es el *lógos* divino, o la razón humana? De la contestación a esta pregunta depende que el mundo moral sea algo subjetivo u objetivo. Mas, de todos modos, Séneca contesta brillantemente a las acusaciones de Cicerón.

Pasemos por alto las objeciones a que justa o injustamente dará lugar esta doctrina de Séneca cuando se la reprocha de nominalista y se vitupera a sus defensores tildándoles de voluntaristas. Por ahora baste dejar asentado que el pensamiento de Séneca completa o interpreta fielmente la doctrina estoica sobre el bien moral, doctrina eminentemente personalista. Tampoco estará de más advertir que esa transformación de objetos naturales en honestos o inhonestos, se lleva a cabo mediante la razón o el *lógos*, entendido en sentido estoico, es decir en algo semejante a lo que Santo Tomás llamará *ratio superior* y Suárez *aduertentia libera ad moralitatem*, y otros autores *liberum arbitrium* y αὐτεξούσιον.

2. Administración de las cosas buenas, malas y preferibles. Con esto podemos iluminar una de las cuestiones más enrevesadas sobre la naturaleza del bien, que es la división introducida por los estoicos en objetos buenos, malos e indiferentes, subdividiendo estos últimos en ventajosos o preferibles y desventajosos. Del origen cananeo de esta doctrina hablamos detenidamente al exponer el pensamiento de Zenón. Ahora expondremos algo más la doctrina y sus vicisitudes.

Dentro de la escuela surgió un cisma provocado por esta división. Los representantes de otras escuelas acometieron a los estoicos a causa de la misma, como lo hace Cicerón en el libro cuarto *De Finibus*. En efecto, Aristón y Herilo protestaron contra la doctrina de los objetos indiferentes, diciendo que no había diferencias entre las cosas externas; lo mismo es una grave enfermedad y una perfecta salud [80], deduciendo que no hay que apetecer nada [81] o que se podía apetecer todo igualmente. Esta doctrina de Aristón, a la que se asemejaba la de Herilo, con su identificación del bien con la ciencia [82], ocupa el extremo opuesto de los peripatéticos y Cicerón. Podríamos decir que es la actitud kantiana de la antigüedad, que rompe toda conexión entre el hombre como ser moral y el mundo físico.

---

[80] *De finibus*, II, 13, 43.
[81] *De finibus*, IV, 16, 43.
[82] *De finibus*, II, 13, 43.

No podemos detenernos en los argumentos en que se basaba Aristón al rechazar una por una las diferencias establecidas por Zenón entre los objetos ventajosos y los desventajosos [83]. Lo que resulta instructivo para la moral estoica es el problema administrativo creado por las diferencias objetivas de las cosas para la bondad o malicia moral de los hombres, según sean los objetos. Su jerarquía la vimos ya antes.

El punto de vista clásico de la antigua Estoa lo defiende brillantemente Séneca contra las posiciones extremas, exponiendo por una parte la razón última, que hace de la riqueza y las perfecciones corporales un objeto más ventajoso que la carencia de ellas, pero sin caer en el vicio opuesto de los que ponen en la hacienda un verdadero bien del hombre. Contra Aristón y Herilo —sin nombrarles— sostiene en nombre del sentido común que el mundo externo con sus bienes ofrece a la persona humana, idealizada en el *uir sapiens,* ocasión para perfeccionar su espíritu, *materia animum explicandi suum* en la administración de los bienes:

Quid autem dubii est quin haec maior materia sapienti uiro sit animum explicandi suum in diuitiis quam in paupertate, cum in hac unum genus uirtutis sit non inclinari nec deprimi, in diuitiis et temperantia et liberalitas et diligentia et dispositio et magnificentia campum habeat patentem? Non contemnet se sapiens etiam si fuerit minimae staturae, esse tamen se procerum uolet. Et exilis corpore aut amisso oculo ualebit, malet tamen sibi esse corporis robur, et hoc ita ut sciat esse aliud in se ualentius. Malam ualetudinem tolerabit, bonam optabit. Quaedam enim, etiam si in summam rei parua sunt et subduci sine ruina principalis boni possunt adiciunt tamen aliquid ad perpetuam laetitiam et ex uirtute nascentem: sic illum afficiunt diuitiae et exhilarant, ut nauigantem secundus et ferens uentus, ut dies bonus et in bruma ac frigore apricus locus. Quis porro sapientium (nostrorum dico quibus unum est bonum uirtus) negat etiam haec quae indifferentia uocamus habere aliquid in se pretii et alia aliis esse potiora? Quibusdam ex iis tribuitur ali-

¿Qué duda cabe, que el varón sabio encuentra ocasión mayor para desorrollar su espíritu, en la riqueza que en la pobreza, ya que en ésta el único género de virtud practicable es el de no doblegarse y ceder a la depresión, mientras que en la riqueza hay campo anchuroso para la templanza y para la liberalidad, para la diligencia, para el buen orden y la magnificencia? No se rebajará el sabio por ser de talla ruín, mas preferirá ser esbelto. Aunque sea de cuerpo enclenque o quedase tuerto, será hombre de valor, mas preferirá disfrutar de robustez orgánica, persuadido de que tiene en sí otra cosa que vale más. Tolerará la falta de salud, pero deseará tenerla buena. Porque hay cosas que, si bien en el conjunto son de poco valor y se pueden quitar sin mengua de lo principal, contribuyen a la alegría constante que nace de la virtud. Las riquezas le impresionan como al navegante el viento próspero y favorable, como afecta el buen tiempo y un sitio abrigado cuando hace frío. ¿Quién de los sabios —digo de los nuestros— niega que estas cosas que llamamos

---

[83] Véase una descripción detallada, así de los objetos que se clasificaban en cada una de esas categorías, como las tentativas de Aristón por negarlas en Dyroff, *Die Ethik d. alten Stoa,* págs. 100-126. De ella hemos hablado en el vol. I, págs. 81-89.

quid honoris quibusdam multum. Ne erres itaque, inter potiora diuitiae sunt.

indiferentes tienen en sí algún valor y que unas son más estimables que otras? A algunas de ellas se les tributa cierto honor; a otras, mucho. No te engañes, las riquezas están entre las ventajosas [84].

Después de haber atacado al radicalismo ascético de Aristón, se vuelve contra los que hacen de las riquezas una divinidad de primero o de segundo orden. Tal es la actitud que Cicerón cree acertadamente ser la común de los filósofos griegos, especialmente peripatéticos y académicos, que atribuyen al cuerpo un valor absoluto, aunque sea inferior a la estima que merece el alma. Séneca les arguye diciendo:

Quid ergo, inquis, me derides, cum eundem apud te locum habeant quem apud me? Vis scire quam non eundem habeant locum? Mihi diuitiae si effluxerint nihil auferent nisi semet ipsas, tu stupebis et uideberis tibi sine te relictus, si illae a te recesserint; apud me diuitiae aliquem locum habent, apud te summum; ad postremum diuitiae meae sunt, tu diuitiarum es.

Dirás: si es así, ¿por qué te ríes de mí, porque tengo a las riquezas en la misma estima en que las tienes tú? ¿Quiéres ver cómo no las tengo en la misma estima? Si se me van las riquezas, a mí no me llevarán, se irán ellas solas. Tú quedarás aturdido, y te parecerá que ya nada queda de ti, si se te va tu capital. Para mí las riquezas son algo; para ti, lo principal. En una palabra, las riquezas son mías, tú eres de ellas [85].

El secreto de los bienes externos está en considerarlos como instrumentos; unos más valiosos, otros menos; pero ninguno de ellos de la categoría de su señor, que es la persona. Esta es la que les da su valor: si no tienen un dueño que los sepa manejar, ellos ni son bienes ni males. El bien y el mal comienzan a luchar entre sí en cuanto aparece entre los seres físicos el espíritu que los maneja en conformidad o disconformidad con las exigencias de la persona racional. En el rico patrimonio de términos filosóficos creado por la cultura greco-latina, es un desacierto de consecuencias históricas importantes el haber llamado bienes y males a los objetos externos, que por sí no son ni buenos ni malos, por querer dar rango de objetividad física a propiedades reales que sólo existen en el mundo moral. Este desacierto fundamental ha ocasionado la colisión entre el capitalismo y el pauperismo, como si el ser buenos o malos un hombre o una institución dependiera de que el bolsillo del ciudadano o el erario público estuvieran vacíos o rebosantes de dinero.

Séneca, con madurez plena, que parece propia de un moralista cristiano, explica cómo puede hacer buenas y honrosas a las riquezas el contacto personal. Es la defensa definitiva contra los ataques del campo cínico y de Aristón:

---

[84] Séneca, *Dial.,* VII: *De vit. beat,* 22, 1-4.
[85] *L. c.,* 5.

Desine ergo philosophis pecunia interdicere: nemo sapientiam paupertate damnauit. Habebit philosophus amplas opes, sed nulli detractas nec alieno sanguine cruentas, sine cuiusquam iniuria partas, sine sordidis quaestibus, quarum tam honestus sit exitus quam introitus, quibus nemo ingemescat nisi malignus. In quantum uis exaggera illas: honestae sunt in quibus, cum multa sint quae sua quisque dici uelit, nihil est quod quisquam suum possit dicere. Ille uero fortunae benignitatem a se non submouebit et patrimonio per honesta quaesito nec gloriabitur nec erubescet. Habebit tamen etiam quo glorietur, si aperta domo et admissa in res suas ciuitate poterit dicere: 'Quod quisque agnouerit, tollat'. O magnum uirum, optime diuitem, si post hanc uocem tantundem habuerit! Ita dico: si tuto et securus scrutationem populo praebuerit, si nihil quisquam apud illum inuenerit quoi manus iniciat, audaciter et propalam erit diues. Sapiens nullum denarium intra limen suum admittet male intrantem; idem magnas opes, munus fortunae fructumque uirtutis, non repudiabit nec excludet. Quid enim est quare illis bono loco inuideat? Veniant, hospitentur. Nec iactabit illas nec abscondet (alterum infruniti animi est, alterum timidi et pusilli, uelut magnum bonum intra sinum continentis) nec, ut dixi, eiciet illas e domo. Quid enim dicet? Utrumne 'inutiles estis' an 'ego uti diuitiis nescio'? Quemadmodum etiam pedibus suis poterit iter conficere, ascendere tamen uehiculum malet, sic pauper, si poterit esse diues, uolet. Habebit itaque opes sed tamquam leues et auolaturas, nec ulli alii eas nec sibi graues esse patietur. Donabit... quid erexistis aures? quid expeditis sinum?... donabit aut bonis aut eis quos facere poterit bonos, donabit cum summo consilio dignissimos eligens, ut qui meminerit tam expensorum quam acceptorum rationem esse reddendam, donabit ex recta et probabili causa, nam inter turpes iacturas malum munus est, habebit sinum facilem, non perforatum, ex quo multa exeant et nihil excidat.

Deja, pues, de prohibir a los filósofos el uso del dinero: nadie condenó al sabio a que sea pobre. El filósofo tendrá grandes riquezas; pero no robadas o manchadas con sangre ajena o conseguidas con perjuicio de otro; sin lucros inmorales; cuyas entradas son tan honorables como las salidas; que a nadie hagan gemir, si no es al malévolo. Amontónalas cuanto quieras: son honestas si, habiendo en ellas mucho que todo el mundo quisiera tener por suyo, nada hay que otro pueda decir que le pertenece. Pero él no despachará de sí la benignidad de la fortuna, y ni se gloriará ni se avergonzará del patrimonio allegado por medios honestos. Aunque tendrá de qué gloriarse si, abriendo las puertas de casa y entrando por ellas toda la ciudad, puede decir: "Quien reconozca algo suyo, que se lo lleve". ¡Oh varón esclarecido y magníficamente rico, si después de este pregón sigue teniendo lo mismo! Lo repito: si ofreciere seguro y tranquilo al pueblo el hacer la pesquisa, si nadie encuentra en su hacienda cosa a qué echar mano, será rico con osadía y abiertamente. El varón sabio no permitirá que entre mal por su dintel; pero tampoco repudiará las grandes riquezas, el don de la fortuna y el fruto de la virtud; ni les cerrará la puerta. ¿Por qué les vas a negar un buen lugar? Que entren y tomen albergue. Ni se jactará de ellas, ni las esconderá; lo primero sería de un necio; lo segundo, de un hombre tímido y pusilánime, que cree tener en su seno un bien inmenso. Así es que, como digo, no las echará de casa. ¿Qué pretexto alegará para ello? Les diría: "Sois inútiles; yo no sé manejar el dinero". Así como a pesar de que puede andar a pie prefiere ir en carro, del mismo modo puede ser pobre pero prefiere ser rico. Tendrá, según esto, riquezas, pero como algo pasajero y volandero, sin permitir que sean cruz para sí ni para otro. Las dará —¿qué?, ¿os ponéis atentos y abrís la bolsa?—, digo que las dará a los buenos o a los que pueda hacer tales, las dará con gran discreción, escogiendo a los que sean más dignos de ellas, como quien sabe que ha

de dar cuenta de lo que gasta y de lo que recibe, las dará por motivos rectos y probos, porque el dar mal es pérdida afrentosa. Tendrá una bolsa fácil de abrirse, pero no agujereada; bolsa de la que salga mucho, pero no caiga nada [86].

Séneca agrega a este capítulo notable otro sobre lo difícil que es el saber dar y los motivos que se han de tener en cuenta; entre ellos figura la misericordia, lo que supone que este nombre se hacía cada vez más aceptable aún para los estoicos, y que las discusiones sobre este tema eran sólo cuestión de etimologías:

Errat si quis existimat facilem rem esse donare: plurimum ista res habet difficultatis, si modo consilio tribuitur, non casu et impetu spargitur. Hunc promereor, illi reddo; huic succurro, huius misereor; illum instruo dignum quem non deducat paupertas nec occupatum teneat; quibusdam non dabo quamuis desit quia etiam si dedero erit defuturum; quibusdam offeram, quibusdam etiam inculcabo. Non possum in hac esse re neglegens.

Yerra el que piensa que es cosa fácil hacer regalos: cosa harto difícil si ha de hacerse atinadamente, no al azar y con precipitación. A éste le conquistaré; a aquél le daré, y a éste le socorro; de aquél tengo misericordia. A éste le doy medios para que la pobreza no le desvíe o tenga en jaque: a otros no les daré, aunque les haga falta, porque siempre les hará falta, a pesar de lo que les diere; a algunos les ofreceré, a otros aun les rogaré que tomen. No puedo en este asunto ser negligente [87].

Es de notar la insistencia con que el estoico español vuelve a la idea social de que el hombre es mero administrador de las cosas que posee: es un rey, que tiene que dar cuentas. Este es el aspecto jurídico subjetivo de la filosofía estoica, que se diferencia de sus antagonistas, la peripatética y la epicúrea, en que ellas van sólo a la naturaleza, al objeto, mientras que la Estoa da una primacía innegable al aspecto personal. Como rey que se siente de sus cosas, oye la voz de la conciencia que le dice: *hominibus prodesse natura me iubet* ("la naturaleza me manda ayudar a los hombres en la administración de las cosas") [88]. Y ese oficio lo cumplirá sea rico, o sea pobre, pues siempre estará por encima del reino de la fortuna o del azar, aunque "si se me da opción, escogeré lo mejor; cuanto viniese a mí se hará bueno, aun cuando prefiero tareas fáciles y agradables y que menos me han de molestar en su cumplimiento" [89].

---

[86] *L. c.*, 23, 1-5. Séneca parece defenderse en este pasaje de las acusaciones dirigidas contra él por las enormes riquezas que había recibido de Nerón. A las mismas acusaciones alude para defenderse, en el discurso ante Nerón que le atribuye Tácito (*Ann.*, 14, 53).

[87] *L. c.*, 24, 1.

[88] *L. c.*, 3.

[89] *L. c.*, 25, 5.

La diferencia que existe entre el sabio y el necio es que "las riquezas están en servidumbre cuando las posee el sabio, mientras que son dueñas del necio; el sabio en nada transige con las riquezas; a vosotros (los necios) ellas os lo permiten todo" [90].

Las cosas indiferentes —la riqueza, la victoria, la salud, la hermosura, el ingenio, las relaciones sociales, la nobleza, la gloria (δόξα)— son, por lo tanto, como servidores de un rey, entre los que hay necesariamente categorías más o menos aventajadas. La comparación no es de Séneca, sino del mismo Zenón, como vimos al tratar del semitismo de sus ideas [91].

Todo este lenguaje del Bien, sentado en solio real, y de los objetos externos más o menos elevados en la jerarquía curial, no podía proceder ni de la Atenas democrática, ni de la Roma republicana.

Ese estilo saturado de reminiscencias cortesanas es índice de procedencia oriental, de culturas que brotan en grandes imperios o en reinos primitivos, que miran la cumbre de la gloria en la diadema y en el solio, en el cetro y en los blasones. Los autores grecolatinos se dejaron impresionar por esas formas para ellos exóticas del lenguaje, que nacen en tierras imperiales y no pueden despojarse de la vestidura innata de su primitiva expresión. Así en Pitágoras, Platón y los estoicos, dominaron las comparaciones en que las virtudes políticas morales se expresaban dentro de la doctrina oriental, que suponía en el poder y en la virtud un reflejo y como delegación parcial del poder total que reside en Dios para gobernar el cielo y la tierra.

Todo esto queda corroborado —como vimos— por el análisis realizado por G. Kilb acerca del concepto de προηγμένον, que da por resultado la procedencia semítica de la palabra [92]. Entre los ejemplos de objetos desventajosos estaba el de los ungüentos, que los estoicos desechaban por lo mucho que costaba el obtenerlos, deduciendo de la misma etimología de μύρον, que es de procedencia semítica y significa amargo [93].

Muchas de las complicaciones de la teoría de los objetos indiferentes se explican teniendo en cuenta la procedencia oriental —semítica o no semítica— de la filosofía estoica. El primer enredo surgía ya con la misma palabra ἀγαθόν-*bonum,* que en Grecia había entrado en un período de transformación. El concepto helénico de bien, lo mismo que en otros países, trataba de superar su significación objetiva física para ser aplicable al orden social y ético, pero sin que acabara de cristalizar definitivamente en sentido estrictamente moral. La moralidad iba envuelta, no en el ἀγαθόν, sino en el concepto de νόμος y otros términos relativos a la vida jurídica, mientras que el ἀγαθόν se refería a propiedades de utilidad, dulzura, conveniencia, no precisamente morales. Ni siquiera la idea del bien de Platón consiguió salir

---

[90] *L. c.,* 26, 1.

[91] Cicerón, *De finibus,* III, 16, 52-53. Ver en el vol. I, págs. 55-57.

[92] G. Kilb, *Grundbegriffe d. Stoischen Ethik,* 77.

[93] Ateneo, *Deipnosoph.,* XV, 686 s.

del cerco de la naturaleza: el bien platónico es un ejemplar que por su conocimiento causa perfecciones físicas, ya sean materiales, ya espirituales.

La ética de Aristóteles suponía en este punto un retroceso: la virtud moral es para él sólo una propiedad del alma como principio de vida.

’Αλλ’ ἡ μὲν ἀρετὴ ἐν ἑκάστῳ τοῦτο ποιεῖ οὗ ἐστὶν ἀρετή, ἡ δὲ ψυχὴ καὶ τἆλλα μέν, ψυχῇ δὲ ζῶμεν· διὰ τὴν τῆς ψυχῆς ἀρετὴν ἄρα εὖ ζήσομεν.	Porque la virtud, que está en el alma, hace bien aquello cuya virtud es. Ahora bien: el alma hace también otras cosas; pero con el alma vivimos. Por lo tanto, con la virtud vivimos bien [94].

Tal es el colofón que remata la teoría aristotélica del bien. Otro tanto ocurría con la palabra hebraica correspondiente *tob* = טוֹב, cuya significación fundamental de agrado y utilidad comenzó a ampliarse hacia la época de la cautividad, para llamar buenos a los hombres y a Dios, no en el sentido de justo y santo, que corresponden a la bondad estrictamente dicha.

Tal vez fueron los mismos estoicos los que determinaron la inclusión del aspecto moral en la bondad, por efecto de la tendencia idealista de enaltecer los conceptos de ἀγαθόν y καλόν con un contenido más puro y noble. Lo cierto es que para ellos el ἀγαθόν dejó de estar en los objetos externos para anidar en lo más íntimo de la persona, coincidiendo con la virtud. Nada extraño que el pueblo les siguiera en esa corriente de encarecimiento de los conceptos fundamentales de la vida, y que en cambio los verdaderos conocedores de la lengua y espíritu helénico se resistieran al idealismo radical promovido por los discípulos de Zenón.

Así, al encerrar en el concepto físico y objetivo de bien la moralidad, que en Oriente y Occidente había sido propiedad no de los objetos, sino de las personas, leyes y acciones, se inició una revolución de consecuencias trascendentales. La bondad o maldad de las cosas había sido hasta entonces sólo una modalidad religiosa o supersticiosa. En adelante, todos los moralistas del porvenir se habrán de ocupar del enrevesado problema de la moralidad de los objetos externos, que de suyo nada tiene que ver con las propiedades internas e inmanentes de los actos personales. La ética tendrá que establecer una distinción adecuada entre los elementos subjetivos y los elementos objetivos del acto moral, dificultad que aún no ha acabado por vencer.

3. La teoría del deber. Aquí surge el estudio del deber. Tema afín al de la bondad moral, y no menos complicado en sí y en las consecuencias históricas es el del καθῆκον. Las cuestiones fundamentales que para aclararlo se deben resolver son la filológica y la moral. La primera, que sólo nos interesa indirectamente por su relación con la ética, comprende

94 Aristóteles, *Mag. mor.*, A, 4, 1184 b, 24-27.

el estudio etimológico de la palabra καθῆκον, su uso en Grecia antes y después de Zenón, la modificación introducida en su empleo por el Estoicismo y la exactitud de su traducción latina de *officium* y de ella al castellano. Todos estos aspectos filológicos han sido estudiados muy cumplidamente por G. Kilb[95], cuyos resultados filológicos resumimos brevemente con ligeras modificaciones.

Καθῆκον, como dice Diógenes Laercio[96], viene, ἀπὸ τοῦ κατά τινας ἥκειν (= de venir a algunos). Se usaba ya en Grecia antes de Zenón para indicar las cosas que convenía hacer, por cualquier motivo y en cualesquiera circunstancias. A pesar de este uso corriente, Diógenes dice de Zenón que fue el primero en usar de la palabra καθῆκον[97]: afirmación que hay que limitar al uso filosófico de la palabra. Dirlmeier ha demostrado contra Pohlenz, que Teofrasto no usó el término en el sentido estoico[98]. En cambio, creemos que Pohlenz tiene razón al considerar toda la doctrina del καθῆκον como una importación semítica[99], o por lo menos oriental. Kilb lo cree producto de una dirección iniciada en Aristóteles, que trató de fundir la ética en las ciencias naturales[100]. Parece ser reflejo del carácter oriental de esta doctrina el esfuerzo de Crisipo por unir la doctrina del καθῆκον con la felicidad, como se puede corroborar con la conexión que establecían los hebreos entre la justicia y la prosperidad, aspecto que no se halla en los escritores griegos anteriores a la Estoa[101].

Con esto se puede abordar la fijación del concepto mismo de καθῆκον. Como elementos básicos hay que aducir: 1.º) La fórmula de Diógenes Laercio, que el καθῆκον es ἐνέργημα... ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον ("acto acomodado a las posibilidades de la naturaleza")[102]. 2.º) Es un ἀκόλουθον ἐν ζωῇ ("algo obvio o consecuente en la vida"). El καθῆκον supone, por lo tanto, la vida: no es algo que está fuera o que prescinde de la naturaleza racional, sino conforme a ella[103]. La naturaleza pura física, la irracional nada tiene que ver con el καθῆκον: καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν[104]: ("son deberes aquello que el *lógos* escoge para hacerlo").

---

[95] G. Kilb, *Grundbegriffe der alten Stoa,* 42-63. El *officium* estoico, como se verá por el texto, supone un avance importante en las ideas morales de la antigüedad, pero no se puede decir que incluya el deber o la obligación moral en el sentido estricto que le da el cristianismo. A este tema hemos dedicado el trabajo: "El concepto suareciano de imputación", en *Actas del IV Centenario de Francisco Suárez,* II, 75-128.

[96] Diog. L., VII, 108.

[97] *L. c.,* VII, 107.

[98] Dirlmeier, *Oikeiosis-Lehre,* 1937, 83.

[99] *Stoa und Semitismus,* Neue Jahrb, J. Wiss. u. Jugendbildung, 2, 1926, 268.

[100] *L. c.,* 44.

[101] Cfr. Estobeo, *Ecl.* 2, 86, 15, ed. W.

[102] D. Laercio, VII, 108.

[103] Plut., *Comm. not.,* 23, 1069 E; SVF, III, 490. En el c. 22 ridiculiza la ὁμολογία y la justicia (= némesis).

[104] D. L., VII, 108.

Con todo, aún no aparece claro el elemento obligatorio del καθῆκον, que hemos traducido por *deber*. Kilb no está de acuerdo con Ibscher[105] cuando ésta niega a la antigua Estoa la existencia de un deber propia y rigurosamente moral, aunque conocieran los actos correspondientes a la naturaleza racional[106]. Esto se lo atribuye sólo a Panecio, que tiene el mérito de haber llegado a fijar ese carácter obligatorio. Tampoco Philippson[107], está con Ibscher en este mérito que Ibscher niega a los antiguos estoicos para atribuírselo a Panecio.

No podemos entrar en la discusión. Si sólo se hubieran de tener en cuenta las referencias transmitidas por Marco Tulio, habría que dar la razón a Ibscher; pero, como hemos visto, Cicerón desfigura el concepto mismo de ὁρμή de los antiguos estoicos, suponiendo que el conocimiento es sólo una condición y no un constitutivo intrínseco de la tendencia humana. En cambio, si la conciencia es del constitutivo de la tendencia, ya ésta procede de una persona autónoma y libre que no sólo es principio sólo físico de sus actos, sino también agente moralmente responsable de los mismos, precisamente en virtud de su obrar consciente, que según los estoicos va unido a la libre autodeterminación, como lo hemos expuesto en otro lugar.

En la autodeterminación tocamos otro punto esencial del acto moral, que ha sido estudiado por Rieth[108]. Es mérito de los estoicos el haber introducido en su moral el concepto de *causa agente,* a la cual no habían llegado las escuelas anteriores. Platón admite la acción de la causa ejemplar; Aristóteles admite la causa motriz para movimientos contrarios a la naturaleza: en movimientos connaturales como el de los cuatro elementos hacia sus respectivos lugares, duda de si tienen una causa (τὸ δὲ ὑπὸ τίνος οὐκέτι φανερὸν, ὥσπερ ὅταν κινῶνται παρὰ φύσιν. τὸ γὰρ αὐτὰ ὑφ' αὑτῶν φάναι ἀδύνατον)[109].

Sólo los estoicos admitieron en la antigüedad la causa eficiente en su forma más estricta. Esto lo hicieron muy especialmente en la moral, como consta por la controversia sostenida por Séneca contra los peripatéticos[110]. En expresión vulgar llamaron a esa causa el αὐτεξούσιον[111], denominación que Marco Tulio tradujo por la *causa perfecta et principalis,* que se halla *in nostra potestate*[112]. Los estoicos la definían como poder de obrar por sí mismo (ἐξουσίαν αὐτοπραγίας)[113].

---

105 G. Ibscher, *Der Begriff d. Pflichtenlehre des Panaitios* (1934), 131.
106 Kilb, *l. c.*, 47.
107 *Philololg. Wochensch.*, 56, 1936, 778.
108 *Grundbegriffe,* págs. 134-168.
109 Aristótel., *Physica,* Θ, 4, 255 a, 4-6: "El 'por quien' no es claro, como al moverse antinaturalmente. Que se muevan por sí mismas no es posible".
110 Séneca, *Epist.* 65.
111 Alejandro de Afrodisia, *De fato,* 182, 24, ed. Bruns.
112 Cicerón, *De fato,* 42.
113 D. Laercio, VII, 121.

Séneca, tal vez siguiendo a Posidonio, distingue entre la causa eficiente y la precedente:

Alia est enim causa efficiens, quae protinus necesse est noceat, alia praecedens. Hanc praecedentem causam diuitiae habent: inflant animos, superbiam pariunt.

Porque una es la causa eficiente, que es la que inmediatamente causa el perjuicio, y otra la precedente; esta causalidad precedente la tienen las riquezas, porque hinchan el alma y engendran soberbia [114].

Este breve análisis del aspecto filológico nos ha introducido en lo interior de la construcción filosófica del deber. Una mirada retrospectiva nos hace ver que el orden moral, para los estoicos, tiene una realidad más intensa y pura cuanto más se aleja de las cosas de suyo indiferentes y más o menos ventajosas, según se ponga la persona humana en contacto mayor o menor con ellas y se aproxima al santuario de la conciencia, del αὐτεξούσιον, del *liberum arbitrium*, que si no se identifica con la personalidad es el elemento principal de los que la constituyen. Aplicando esta consideración fundamental se hace clara la división de los καθήκοντα o deberes en κατόρθωμα (= καθήκοντα τέλεια = deberes perfectos), καθήκοντα κατὰ φύσιν (deberes medios) y παρὰ τὸ καθῆκον (ἁμαρτήματα = pecados).

Los deberes que hasta ahora hemos estudiado son los deberes medios. ¿En qué se diferencian estos deberes medios de los deberes perfectos? La respuesta es conforme a la teoría del bien. Allá la bondad perfecta se refugiaba en la virtud intrínseca a la persona racional; los demás objetos que no llegaban a la categoría del *honestum* se dividían en indiferentes y en malos. Lo indiferente comprendía el reino de los objetos intermedios. Lo mismo ocurre aquí con los actos.

Hay actos que proceden de la virtud, y por lo tanto no pueden ser malos: éstos constituyen el cumplimiento perfecto de los deberes. Hay otros actos que sin proceder de la virtud están purificados por la razón; es el cumplimiento de los deberes en gente que carece de virtud pero no siempre peca. Finalmente hay infracciones de lo que la razón manda, y en este caso nos encontramos con el antideber, con la falta, el τὸ παρὰ τὸ καθῆκον.

A primera vista pudiera parecer que hay aquí dos sistemas, uno objetivo y otro subjetivo de obligación. El objetivo, el que se acomoda a las exigencias de las cosas, o el καθῆκον propiamente dicho; el subjetivo, el acto que procede de la recta razón o de la virtud. Pero en realidad no hay esa duplicidad de sistemas, sino que es un sistema único en que los actos humanos son más o menos conformes a la razón, según la intensidad con que ella intervenga en la producción de esos actos. Un acto producido por la recta razón, que se encuentra en el verdadero sabio, caso de que existiera, o en Dios, es κατόρθωμα, es la rectitud misma, en la que no cabe mayor per-

[114] Séneca, *Epist.* 87, 31.

fección. Pero si el agente es un hombre que vacila entre el mal y el bien, en quien hay vislumbres de razón, pero no la posesión misma de la razón recta, no hay esa impecabilidad absoluta en sus actos; aun cuando en un momento de lucidez obre conforme a lo que la razón le ha dictado, su conducta dista mucho de ser perfecta, porque es inestable e inconstante: ha realizado un καθῆκον, ha cumplido con un deber, pero sin que su acto sea manifestación plena de la rectitud. Finalmente, cuando ese mismo hombre inconstante procede según impulsos irracionales, dominado por los seres externos, la conducta es irracional, y peca cometiendo un ἁμάρτημα, un desatino.

Estobeo describe así la diferencia entre los deberes perfectos y los medios: "Entre los deberes, los hay perfectos, y se llaman κατόρθωμα (= rectitud). Las rectitudes son los actos de virtud, como el tener prudencia, el obrar con justicia. No son rectitudes otros actos que tampoco llaman deberes perfectos, sino medios, como el casarse, el cumplir con una legación, el conversar y cosas parecidas [115].

En otro pasaje da otra definición del κατόρθωμα, que merece copiarse: "dicen que es rectitud el deber que tiene todos los números" [116].

El unir el καθῆκον con los números es un indicio que delata claramente el origen oriental de este concepto. Ya Pitágoras había importado de la cultura caldea la teoría de que la justicia es un número perfecto. Aristóteles le ridiculiza, mofándose de que la justicia consista en números, "pues la justicia no es un equimúltiplo" [117], aun cuando no pudo emanciparse completamente de la influencia oriental. Él mismo definió la justicia como una proporcionalidad, y aun la denominación que escogió para expresar el aspecto principal de la justicia lleva un matiz exótico, pues lo llamó δίκαιον διορθωτικόν [118], expresión que pudo servir de sugerencia para el κατόρθωμα estoico. Por su parte, Cicerón al *officium perfectum* le llama también *rectum* [119] y atestigua que los estoicos decían de ese *rectum* o rectitud que tenía todos los números:

Illud autem officium quod rectum iidem appellant, perfectum atque absolutum est et, ut iidem dicunt, omnes numeros habet nec praeter sapientem cadere in quemquam potest [120].

Pues aquel menester que ellos llaman recto es perfecto y absoluto, y, como ellos dicen, contiene todos los números y no se puede dar en otro más que en el sabio.

En qué consistía esa propiedad de tener todos los números, Cicerón no lo explica, porque era una expresión intraducible que la cultura grecorromana no pudo asimilar y ha quedado abolida en los idiomas occidentales.

115 Estobeo, *Ecl.* II, 85, 13 W; SVF, III, 494.
116 *Ecl.* II, 93, 14 W.
117 *Magna Mor.* A, 1, 1182 a, 14.
118 *Eth. Nic.*, E, 5, 1131 a, 1 ss.; ab 25 ss., 1132 b, 24.
119 *De offic.*, III, 13; *De finibus*, III, 18, 59; IV, 6, 15.
120 *De offic.*, III, 4, 14.

4. Diferencias e igualdad de los bienes[121]. La doctrina sobre el bien quedaría truncada si nos limitáramos a distinguir el bien y las cosas indiferentes, añadiendo que el sumo bien es la virtud, la rectitud, y que esta virtud lleva en sí la felicidad. Con esto se ha dado la definición del bien y distinguido de otras realidades; pero queda por estudiar la naturaleza y propiedades del bien, y sus clases.

Una división importante del bien es la que recoge Sexto Empírico al decir que hay tres clases de bien: τὸ ὑφ' οὗ ἢ ἀφ' οὗ ἔστιν ὠφελεῖσθαι, τὸ καθ' ὃ συμβαίνει ὠφελεῖσθαι, τὸ οἷον τε ὠφελεῖν[122]. El τὸ ὑφ' οὗ o ἀφ' οὗ es la causa próxima de la utilidad, que es la virtud: el καθ' ὅ son los actos virtuosos, los deberes perfectos, y finalmente el "capaz de ayudar"; el principio último de esa ayuda es Dios, son los espíritus (demonios) y los hombres.

Otra división transmitida por Diógenes Laercio[123] y Sexto Empírico[124] divide a los bienes en bienes del alma, bienes externos y neutros. Mas esta división, que podría entrar muy bien entre las divisiones aristotélicas del bien[125], apenas tiene sentido en el Estoicismo, ya que la antítesis alma-cuerpo no sirve de fundamento en su sistema doctrinal. Otro tanto se puede decir de la división de los bienes en τελικά καὶ ποιητικά (finales y eficientes), de abolengo aristotélico más comprobable[126], que no dice bien con la doctrina estoica de que el bien es αὐτοτελές, *natura absolutum*[127].

De mucha más importancia es la división en bienes primeros, segundos y terceros, clasificación afín a la estimabilidad de los bienes (que vimos más arriba) y admirablemente encajada en la moral estoica. Su autor podría ser de la Antigua Estoa, tanto por el estilo de toda la construcción, como por el nexo que tiene con el tema de la igualdad de las virtudes y de los vicios, que fue para los estoicos primitivos más fundamental que para la Estoa Romana. Pero de hecho es Séneca el autor clásico que ha desarrollado esta doctrina con la maestría y pujanza dignas de su talento: como documentos complementarios, hay que citar a Cicerón[128].

Para dar a la exposición una fuerza parenética, que no pueden tener las fórmulas puramente científicas, Séneca describe la figura de su condiscípulo y amigo Clarano. De su figura tratamos ya algo al exponer la noción de *per-*

---

121 Séneca, *Ep.* 66, 87.

122 *Adv. Math.*, XI, 184. "El *por quién* y *de quién* se ayuda; *según qué* se ayuda, y el ayudar".

123 VII, 99.

124 *Pyrrh.*, III, 181.

125 *Magna Mor.*, 1, A, Z, 1183 b, 19-1184 a, 14.

126 *Magna Mor.*, 1184 a, 3 ss.

127 Cicerón, *De fin.*, III, 10-33.

128 Paradoxa Stoic., III; *De fin.*, III, 16, 55; Diógenes L., VII, 94-102 (cfr. *infra* págs. 341-343). Estobeo, *Ecl.*, II, c. 7, nn. 5, 6, págs. 57-74; Sext. Em., *Pyrrh.*, III, 169 ss.; *Adv. M.*, XI, 22 ss.

sona, en la que indudablemente hay una superación manifiesta (tal vez influida por el cristianismo) de las ideas de Zenón. En Clarano, la naturaleza ha sido tacaña en dotes externas, tal vez para dar más relieve a los tesoros espirituales que en él ha depositado. Séneca está tan convencido de la verdad e importancia de su doctrina, que no duda en atacar de frente a Virgilio:

Claranum condiscipulum meum uidi post multos annos: non, puto, expectas ut adiciam senem, sed mehercules uiridem animo ac uigentem et cum corpusculo suo conluctantem. Inique enim se natura gessit et talem animum male conlocauit; aut fortasse uoluit hoc ipsum nobis ostendere, posse ingenium fortissimum ac beatissimum sub qualibet cute latere. Vicit tamen omnia inpedimenta et ad cetera contemnenda a contemptu sui uenit. Errare mihi uisus est qui dixit 'gratior et pulchro ueniens e corpore uirtus'. Non enim ullo honestamento eget: ipsa magnum sui decus est et corpus suum consecrat. Aliter certe Claranum nostrum coepi intueri: formosus mihi uidetur et tam rectus corpore quam est animo. Potest ex casa uir magnus exire, potest et ex deformi humilique corpusculo formosus animus ac magnus. Quosdam itaque mihi uidetur in hoc tales natura generare, ut adprobet virtutem omni loco nasci. Si posset per se nudos edere animos, fecisset; nunc quod amplius est facit: quosdam enim edit corporibus inpeditos, sed nihilominus perrumpentis obstantia. Claranus mihi uidetur in exemplar editus, ut scire possemus non deformitate corporis foedari animum, sed pulchritudine animi corpus ornari. Quamuis autem paucissimos una fecerimus dies, tamen multi nobis sermones fuerunt, quos subinde egeram et ad te permittam.

Le he visto a mi condiscípulo Clarano después de muchos años; pienso que no esperarás le llame viejo, sino en verdad lozano en el alma, vigoroso y en lucha con su cuerpecito. La naturaleza ha sido inicua al colocar mal a espíritu de tal temple. Tal vez lo habrá hecho para demostrarnos que un ingenio extraordinariamente robusto y feliz puede ocultarse en cualquier epidermis. Porque vence todos los obstáculos, y para despreciarlo todo empieza por su propio menosprecio. Siempre creí que se equivocó el que dijo: 'Más grata es la virtud reflejada en cuerpo bello', pues no necesita de ennoblecimientos la virtud: ella es su propio adorno y consagra el cuerpo en que habita. He comenzado a mirar a Clarano con otros ojos: me parece hermoso y tan recto de cuerpo como de alma. De una choza puede salir un egregio varón, y puede florecer en cuerpecillo deforme y ruín un alma hermosa y grande. De algunos pienso que la naturaleza los engendra así para probar que la virtud puede nacer en cualquier lugar. Si hubiera podido crear almas desnudas, lo hubiese hecho. Pero hace más: porque ahora engendra almas enredadas en cuerpos, pero que rompen sus trabas. En Clarano veo un modelo para que sepamos que el alma no sufre mácula por la deformidad corpórea, sino que el cuerpo se embellece por la hermosura del alma. Aunque han sido muy pocos los días que hemos convivido, hablamos de muchas cosas que te comunicaré [129].

Nada más estoico que considerar a la virtud viviente en una persona. Séneca considera esto como principio básico de la Moral, convencido de que la virtud entra por los ojos, nace de la convicción. Este principio de mística

---

129 Séneca, *Ep.* 66, 1-4.

contemplativa supera a todos los ejercicios ascéticos [130]. Encuadrada de este modo la tesis en una persona viviente, pasa a la demostración científica, comenzando por una objeción:

Hoc primo die quaesitum est, quomodo possint paria bona esse, si triplex eorum condicio est. Quaedam, ut nostris uidetur, prima bona sunt, tamquam gaudium, pax, salus patriae; quaedam secunda, in materia infelici expressa, tamquam tormentorum patientia et in morbo graui temperantia. Illa bona derecto optabimus nobis, haec, si necesse erit. Sunt adhuc tertia, tamquam modestus incessus et compositus ac probus uultus et conueniens prudenti uiro gestus. Quomodo ista inter se paria esse possunt, cum alia optanda sint, alia auersanda?

El primer día se planteó esta cuestión: cómo pueden ser iguales los bienes, si son de triple condición: algunos, como dicen los nuestros, son los bienes primeros, como el gozo, la paz, el bienestar de la patria; algunos, de segunda clase —o sea, los que se manifiestan en materia desdichada—, como la paciencia en los tormentos y la templanza en enfermedad grave: aquellos primeros los deseamos derechamente (derecto); estos otros, cuando sea preciso. Hay otros bienes de tercera clase, como el andar con modestia y compostura, el rostro honrado y ademanes convenientes a un varón prudente. ¿Cómo pueden ser iguales estos bienes, si unos hay que desearlos y rechazar otros? [131].

Pero la cuestión está mal planteada. Así puede hablar quien ataca, no quien trata de explicar la doctrina estoica. Por eso Séneca, para dar satisfacción a esas dudas, enfoca el problema en su verdadero centro, que es el hombre, o su alma, en cuanto proviene de Dios:

Si uolumus ista distinguere, ad primum bonum reuertamur et consideremus id quale sit. Animus intuens uera, peritus fugiendorum ac petendorum, non ex opinione sed ex natura pretia rebus inponens, toti se inserens mundo et in omnis eius actus contemplationem suam mittens, cogitationibus actionibusque intentus ex aequo, magnus ac uehemens, asperis blandisque pariter inuictus, neutri se fortunae summittens, supra omnia quae contingunt acciduntque eminens, pulcherrimus, ordinatissimus cum decore tum uiribus, sanus ac siccus, inperturbatus intrepidus, quem nulla uis frangat, quem nec attollant fortuita nec deprimant —talis animus uirtus est. Haec eius est facies, si sub unum ueniat aspectum et semel tota se ostendat. Ceterum multae eius species sunt, quae pro uitae uarietate et pro actionibus explicantur: nec

Si queremos distinguir estas cosas, tornemos al primer bien, para examinar cómo es: el alma con intuición de la verdad, con discernimiento de lo que debe apetecer y rechazar, con estimación de las cosas fundada en la naturaleza, no en conjeturas, capàz de penetrar en todo el mundo y en sus actos por la contemplación atenta al pensamiento y a la acción, tan grande como violenta, tan invicta en el halago como en el sufrimiento, independiente de una y otra fortuna, encumbrada sobre cuanto pueda hacer y acontecer, hermosísima, ordenadísima en su prestancia y fuerzas, sana y enjuta, imperturbada, intrépida, resistente a toda fuerza, ni engreída ni deprimida con el azar: esta alma es la virtud. Este es su rostro, si se la puede abarcar de una mirada al manifestarse toda de una vez. Por lo demás, su sem-

130 Séneca, *Ep.* 6, 6.
131 *Ep.* 66, 5 y 36-37, donde se repite la misma división.

minor fit aut maior ipsa. Decrescere enim summum bonum non potest nec uirtuti ire retro licet; sed in alias atque alias qualitates conuertitur, ad rerum quas actura est habitum figurata.

blante es múltiple, según se suceden la variedad de la vida y sus acciones. Pero nunca es mayor ni menor que ella misma; porque el sumo bien no puede sufrir mengua, ni la virtud puede retroceder; pero se transforma en unas y otras cualidades acomodando su figura al hábito de las cosas que ha de hacer[132].

En todos los capítulos de la moral estoica se llega a este aspecto sustantivo y objetivo, jurídico y personal de la virtud, que habita en el alma de los que se dejan dominar por ella, para dominar el mundo siendo causa verdadera de sus acciones. Séneca reproduce una idea en que hemos insistido diversas veces, y es que la bondad o el alma buena tiene la virtud de transformar en su semejanza todo cuanto toca; las cosas y aun a veces las familias: su propia familia parece hallarse envuelta en un ambiente de virtud y de amor confortante, a juzgar por las impresiones indirectas que parecen reflejarse en sus cartas y diálogos. Ya vimos cómo describe la fuerza transformante de la virtud, que "cuanto toca, lo trae a su semejanza y lo embalsama; las acciones, las amistades, a veces ennoblece familias enteras en las que entra ordenándolas. Cuanto maneja lo hace amable, luminoso y admirable" [133]. La trascendencia de este pasaje está en que Séneca admite una moral objetiva, pero con una objetividad condicionada por la voluntad personal de Dios y de los hombres, que determina las especies mismas de los actos morales.

Con esto pasa Séneca a probar que en la virtud no caben grados, como tampoco caben en el pecado. Para estimar en su punto esta doctrina, aunque sea exagerada e insostenible, hay que tener en cuenta que la virtud y la razón son para el estoico una idea de tipo jurídico y objetivo, que se ha realizado en muy pocos hombres, tal vez en ninguno.

Los mejores no pasan de proficientes, de candidatos de la perfección. Por lo tanto la tesis, para encuadrarla en su verdadero marco, había que trasladarla a los espíritus puros o a la misma divinidad. Así al tratarse de los ángeles, suponen los doctores católicos que, de pecar, sólo pueden pecar mortalmente; y Dios que es la verdadera virtud y bondad, no puede pecar. Y el Verbo de Dios puesto a merecer, al asumir la humanidad merece según su humanidad, en el menor de sus actos igual que en los mayores y más costosos, por la dignidad infinita de la persona. Al especular los estoicos sobre el sabio ideal y la virtud suma, defienden doctrinas que sólo en un ideal absoluto e infinitamente perfecto pueden tener aplicación. Dice así Séneca:

Omnis in modo est uirtus; modo certa mensura est; constantia non habet quo

Toda virtud consiste en el modo: el modo tiene una medida fija: la inmutabi-

[132] *Ep.* 66, 6-7. Vuelve a identificar la virtud con la razón en el § 32.

[133] *Ep.* 66, 8. Véase el texto en la pág. 76, n. 16.

procedat, non magis quam fiducia aut ueritas aut fides. Quid accedere perfecto potest? nihil, aut perfectum non erat cui accessit; ergo ne uirtuti quidem, cui si quid adici potest, defuit. Honestum quoque nullam accessionem recipit; honestum est enim propter ista quae rettuli. Quid porro? Decorum et iustum et legitimum non eiusdem esse formae putas, certis terminis conprehensum? Crescere posse inperfectae rei signum est. Bonum omne in easdem cadit leges: iuncta est priuata et publica utilitas, tam mehercules quam inseparabile est laudandum petendumque. Ergo uirtutes inter se pares sunt et opera uirtutis et omnes homines quibus illae contigere.

lidad (*constantia*) no puede avanzar, como ni la confianza, la verdad y la fe. ¿Qué se va a añadir a lo perfecto? Nada; dejaría de ser perfecto aquello a lo que se le añade: luego tampoco a la virtud, pues si le faltaba algo, no existía. Tampoco lo honesto admite aumento. Pues lo honesto depende de lo que acabo de decir. ¿No te parece que lo honesto, lo justo y lo legítimo coinciden y están comprendidos entre términos invariables? El crecer es indicio de imperfección. Todo bien está sometido a las mismas leyes; tan unida está la utilidad privada con la pública, como lo que es digno de loa con lo que debe ser apetecido. Luego son iguales las virtudes entre sí, y los actos de virtud, y los hombres que los realizan [134].

Séneca opone a la igualdad de las virtudes verdaderas del ser racional la desigualdad de las virtudes de las plantas y animales. Sólo en el hombre idealizado —si existe— y en la divinidad, habita el *lógos* en plenitud infinita; y una vez que se llega a lo infinito, no hay variaciones posibles. Es la misma idea desarrollada por Cicerón [135]. Que entre los hombres virtuosos y sabios no hay diferencias, es evidente, según el orador romano.

An uirum bonum dices, qui depositum nullo teste cum lucrari inpune posset auri pondo decem, reddiderit, si idem in decem milibus non idem fecerit? aut temperantem, qui se in aliqua libidine continuerit, in aliqua effuderit? Una uirtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia... Etenim si bene facta recte facta sunt et nihil recto rectius, certe ne bono quidem melius quicquam inueniri potest.

¿Llamarás bueno al depositario que entrega fielmente diez pesos de oro —con que impunemente pudo lucrar—, si no es capaz de hacer lo mismo con diez mil pesos? ¿Llamarás sobrio al que vence una pasión y cae en otra? Una sola es la virtud en concordia con la razón y perpetua en su inmutabilidad... Porque si la rectitud es rectitud (κατόρθωμα) y nada más recto que lo recto, tampoco habrá nada mejor que lo bueno [136].

El argumento, como dijimos, sólo tiene su fuerza en el Ser infinito. Por eso añade Séneca: "diuinorum una natura est" [137].

Esta sublimación del concepto de bien, que de las cosas pasa a las acciones y de las acciones a las personas —o viceversa— para hacer finalmente a Dios el origen primero de toda bondad y santidad, recuerda el pasaje evangélico narrado así por San Mateo: "Maestro, ¿qué cosa buena haré para

134 *Ep.* 66, 9-10.
135 *Parad. stoic.*, III.
136 *Parad. stoic.*, III, 21-22.
137 *Ep.* 66, 12.

lograr la vida eterna? — Y le dijo: ¿Por qué me preguntas acerca del bien? Uno sólo es el bueno"[138].

Séneca insiste en el origen divino de la razón humana —idealizada— que se manifiesta en los grandes héroes de la humanidad, como en Escipión y en los numantinos, que resplandecieron con igual virtud, el uno como sitiador, los otros como sitiados: como conquistador el primero, como invencibles los otros.

Omnibus enim istis una uirtus subest, quae animum rectum et indeclinabilem praestat.	Porque todo esto tiene como fundamento una sola virtud, que da un alma recta, que nunca se doblega[139].

Lo único que cambia es la materia de la virtud:

Virtutem materia non mutat: nec peiorem facit dura ac difficilis nec meliorem hilaris et laeta. Necesse est ergo par sit.	Pero la materia no cambia a la virtud; ni la hace peor una materia dura y difícil, ni mejor la que es alegre y bulliciosa. Necesariamente es igual[140].
Nam si quae extra uirtutem posita sunt aut minuere illam aut augere possunt, desinit unum bonum esse quod honestum. Si hoc concesseris, omne honestum perit. Quare? dicam: quia nihil honestum est quod ab inuito, quod a coacto fit; omne honestum uoluntarium est... Non potest honestum esse quod non est liberum.	Si las cosas que están fuera de la virtud la pueden menoscabar o aumentar, deja de ser cierto que sólo es bueno lo que es honesto. Si lo concedes, desaparece toda honestidad. ¿Por qué? Te lo diré: porque nada que es honesto puede ser involuntario o forzado. Todo lo honesto es voluntario... No puede ser honesto lo que no es libre[141].

La libertad completa con responsabilidad perfecta, sin temores serviles, sin crisis internas, sin vacilaciones, es lo que constituye la esencia de la acción honesta, que sólo puede provenir de una persona que es dueña absoluta de sus actos.

Quid miraris si ego paria bona dico... cum quod incredibilius est dicat Epicurus dulce esse torreri?	¿Qué de extraño puede tener esta doctrina en comparación de la impasibilidad de Epicuro, que decía que era dulce el ser tostado al fuego?[142].

¿Quiere esto decir que el dolor y el gozo son iguales? De ningún modo, si se trata de elegir entre uno y otro, pero lo son respecto de la virtud que en

---

138 *Mt.* 19, 16-17; *Mr.* 10, 18, 19; *Luc.* 18, 19.

139 *Ep.* 66, 13.

140 *Ep.* 66, 15. Sobre la diversidad de la materia vuelve a hablar en los §§ 33, 43 y en el § 35 sobre el dominio y arbitrio de la razón.

141 *Ep.* 66, 16.

142 *Ep.* 66, 18; Usener, *Epicurea,* frag. 607.

ellos se ejercita; la misma es la que actúa en cosas tristes y en cosas agradables[143]:

Vulnerari enim et subiecto igne tabescere et aduersa ualetudine adfligi contra naturam est, sed inter ista seruare animum infatigabilem secundum naturam est. Et ut quod uolo exprimam breuiter, materia boni aliquando contra naturam est, bonum numquam, quoniam bonum sine ratione nullum est, sequitur autem ratio naturam.

Sufrir heridas, deshacerse sobre el fuego y afligirse con la enfermedad es contra la naturaleza; pero guardar entre esas desgracias un alma incansable, es conforme a la naturaleza. La materia del bien es a veces contraria a la naturaleza; el bien, nunca, porque no hay bien sin razón, y la razón sigue a la naturaleza[144].

Para justificar esta doctrina Séneca vuelve a la comparación, no de las cosas y de los actos, sino de la actitud de las personas, en las cuales reside la virtud.

Ad omne pulchrum uir bonus sine ulla cunctatione procurret: stet illic licet carnifex, stet tortor atque ignis, perseuerabit nec quid passurus sed quid facturus sit aspiciet, et se honestae rei tamquam bono uiro credet.

A todo lo bueno irá sin vacilaciones el hombre bueno: aunque esté ante el verdugo carnicero y el que le ha de atormentar con el fuego, perseverando sin pensar en lo que ha de sufrir, sino en lo que ha de hacer; y se dará a la acción buena, lo mismo que a un varón bueno[145].

Al escribir estas cartas, en los últimos meses de su vida, Séneca se animaba a arrostrar con entereza el desenlace que veía próximo. El ejemplo de Mucio Scévola y de Catón se hacen ya tópicos de sus exhortaciones; pero la desgracia no es una sombra lejana que se pierde entre recuerdos históricos: ha alcanzado a los de su propia casa, que le han dado un ejemplo varonil de sufrimiento: una sierva suya es la que se ha entregado al suplicio como a unas bodas. Parece que Séneca está recordando los suplicios de los jardines de Nerón. ¿Quién si no el César ha podido matarle a él un esclavo y una esclava con tal lujo de carnífices, de ecúleos, de espadas y de fuego? Esta es la composición de lugar que Séneca tiene ante sus ojos cuando ve que la muerte sigue rondándole la casa y le busca ya a él:

Quid mihi gladios et ignes ostendis et turbam carnificum circa te frementem? Tolle istam pompam sub qua lates et stultos territas: mors es, quam nuper seruus meus, quam ancilla contempsit. Quid tu rursus mihi flagella et eculeos magno apparatu explicas?

¿Por qué me enseñas las espadas y las hogueras y la turba aullante de carnífices que te acompañan? Quita esa tramoya en la que te escondes asustando a los tontos. Eres la muerte; un esclavo mío te despreció hace poco; una esclava mía te hizo lo mismo. ¿Para qué me vienes con esa ostentación de azotes y de ecúleos aparatosos?[146].

143 *Ep.* 66, 19.
144 *Ep.* 66, 38, 39.
145 *Ep.* 66, 21.
146 *Ep.* 24, 14.

No trata Séneca de hacer panegíricos hueros de un heroísmo inútil. Ha caído en la desgracia imperial por la rectitud de sus ideas y quiere darlas testimonio de fidelidad, sosteniendo en todo trance que la virtud que ha de ejercitar no es menos gloriosa en el martirio que en la cumbre de la gloria. Por eso insiste en la comparación del varón sabio y próspero —lo que él mismo había sido pocos años antes— y el varón pobre y atormentado por la suerte, como tal vez tendría que ser él mismo dentro de poco. La segunda situación, piensa Séneca, no es menos gloriosa que la primera.

Non puto magis amares uirum bonum locupletem quam gracilem et languidi corporis; ergo ne rem quidem magis adpetes aut amabis hilarem ac pacatam quam distractam et operosam. Aut si hoc est, magis diliges ex duobus aeque bonis uiris nitidum et unctum quam puluerulentum et horrentem.

Pienso que no amarías más al varón bueno, rico, que al pobre; ni al robusto y musculoso, que al flaco y débil. Luego en las cosas tampoco apetecerás y amarás la alegre y pacífica más que la atormentada y difícil. Y si así es, ¿de dos varones igualmente buenos, amarás más al que está refulgente y perfumado que al que viene polvoriento y hórrido? [147].

No han procedido así los grandes hombres. Ulises amó el peñón de Ítaca, como Agamenón los nobles muros de Micenas. "Porque nadie ama su patria porque es grande, sino porque es suya" [148].

He aquí lo que forma y deforma a la persona. La forma el tener la recta razón. La deforman los afectos del temor y de la tristeza. Por eso nunca se insistirá bastante en que las apariencias engañan cuando se trata de pesar las cosas:

Quidquid uera ratio commendat solidum et aeternum est, firmat animum attollitque semper futurum in excelso: illa quae temere laudantur et uulgi sententia bona sunt inflant inanibus laetos; rursus ea quae timentur tamquam mala iniciunt formidinem mentibus et illas non aliter quam animalia specie periculi agitant. Utraque ergo res sine causa animum et diffundit et mordet: nec illa gaudio nec haec metu digna est. Sola ratio inmutabilis et iudicii tenax est.

Lo que la razón recomienda es sólido y eterno, da firmeza al alma y la encumbra para tenerla siempre elevada: todo aquello que se alaba inconsideradamente y es bueno al parecer del vulgo, infla con vanidad a los que con ello se alegran; a su vez, lo que se teme como malo infunde el pavor en la mente, que es agitada como los animales al aparecer el peligro. Ambas cosas inflan el alma o la muerden sin motivo: ni aquello es digno de gozo, ni esto de miedo. Sólo la razón es inmutable y constante en su juicio [149].

Es interesante el rasgo atribuido a la *ratio*, de que cuanto encomienda o forma es *solidum et aeternum*; expresión que, supuesto el conocimiento

---

[147] *Ep.* 66, 24-25.
[148] *Ep.* 66, 26.
[149] *Ep.* 66, 31.

de la mitología hispana, recuerda la escena de los λίθοι ἀνδρομήκεις descrita por Palaifatos, cuando los aborígenes se niegan a servir a Perseo (*Peri apiston*, 31, 49, 7).

Permitte mihi, Lucili uirorum optime, aliquid audacius dicere: si ulla bona maiora esse aliis possent, haec ego quae tristia uidentur mollibus illis et delicatis praetulissem, haec maiora dixissem.	Permíteme, oh Lucilio, el mejor de los hombres, una expresión audaz: si hubiera unos bienes mayores que otros, preferiría yo estos que parecen tristes, a los blandos y delicados: diría que éstos son mayores [150].

Más tarde hablaremos de las perturbaciones estoicas, que son: la tristeza y el miedo, el gozo y la concupiscencia.

Estas ideas nos conducen a la formación de la personalidad moral por la virtud y a su deformación por el vicio. Pero antes de entrar en esa materia convendrá completar, aunque sea esquemáticamente, estas ideas de pura cepa estoica con un croquis de las grandes controversias que tuvieron lugar entre aristotélicos y estoicos sobre el bien. Las conocemos en parte por el tratado de Cicerón; pero no tiene el orador romano el nervio del filósofo cordobés. Se propone Séneca recoger unas cuantas interrogaciones dirigidas contra los peripatéticos, que dicen no haber felicidad sin prosperidad material [151].

Argumento 1.º:

Quod bonum est bonos facit (nam et in arte musica quod bonum est facit musicum); fortuita bonum non faciunt; ergo non sunt bona.	Lo que es bueno hace buenos. Como en la música, que lo que en ella es bueno forma al músico. Las cosas de la fortuna no hacen bueno: luego no son bienes [152].

Los peripatéticos rechazan el ejemplo, diciendo que los instrumentos no hacen al músico. Pero Séneca les replica:

Non intelligitis quomodo posuerimus quod bonum est in musica. Non enim id dicimus quod instruit musicum, sed quod facit: tu ad supellectilem artis, non ad artem uenis. Si quid autem in ipsa arte musica bonum est, id utique musicum faciet.	No entendéis en qué sentido decimos: *lo bueno en música*. No nos referimos a la instrumentación del músico, sino a lo que le hace. Tú lo entiendes del equipo; no te fijas en el arte. Si hay algo de bueno en el arte de la música, sin duda que esto es lo que hace al músico [153].

---

150 *Ep. 66, 49.*

151 Aristóteles, *Eth. Nic.* A. 9, 1099 a 32 - b 7. Véanse las paráfrasis a la *Eth. Nicom.* de Andrónico Rodio, I, 17; Aspasio, que le defiende contra los estoicos sin nombrarlos: *In Eth. Nic.* 1099 a 3 ed. Heylbut, págs. 23-25; Heliodoro, *Paraph. in Eth. Nic.* 1101 a 1-28, ed. Heylbut, pág. 21. Ninguno de ellos trae la argumentación con la fuerza penetrante y acerada de Séneca.

152 *Ep.* 87, 12.

153 *Ep.* 87, 13.

Argumento 2.º:

Quod contemptissimo cuique contingere ac turpissimo potest bonum non est; opes autem et lenoni et lanistae contingunt; ergo non sunt bona.

No es bondad lo que posee el hombre más vil y sinvergüenza. La riqueza la tiene el lanista y el rufián. Luego no es bondad [154].

El peripatético rechaza el argumento, diciendo que en gramática y en medicina la gente más ruín puede tener buena habilidad y buenos conocimientos; pero replica Séneca que se trata de algo que ennoblezca al alma, y para corroborar su raciocinio aduce varios ejemplares de hombres ricos notables por sus vicios, en quienes no puede tener su morada el bien.

Quis sit summi boni locus quaeris? Animus. Hic nisi purus ac sanctus est, deum non capit.

¿Me preguntas cuál es el sitio del sumo bien? El alma, que si no es pura y santa, no puede albergar a Dios [155].

Argumento 3.º:

Bonum ex malo non fit. Diuitiae fiunt. Fiunt autem ex auaritia. Diuitiae ergo non sunt bonum.

Lo bueno no se hace con lo malo. Las riquezas se hacen con la avaricia. Luego las riquezas no son buenas [156].

El aristotélico dice que no es verdad que del mal no nazca el bien. El dinero, que es bueno, puede nacer de hurtos y sacrilegios. Séneca contesta que el que así hable es menester que diga que el sacrilegio es bueno, en cuanto hace algo bueno. Luego será también honesto y recto (κατόρθωμα). A continuación discute y rechaza otra respuesta de algunos estoicos, que contestan con la comparación de una urna donde hay oro y una culebra. El que saque el oro no lo saca porque hay allí una culebra, sino porque hay oro. Y aplicando la comparación, dicen: "el que de un sacrilegio reporta dinero, no lo hace por el sacrilegio, sino por otra razón". Séneca replica, que en el primer caso se puede sacar el oro sin la culebra; pero en el segundo no se gana dinero sin sacrilegio; luego éste se halla mezclado con el crimen.

Argumento 4.º:

Quod dum consequi uolumus in multa mala incidimus, id bonum non est; dum diuitias autem consequi uolumus, in multa mala incidimus; ergo diuitiae bonum non sunt.

No es bueno lo que atrae muchos males para conseguirlo. Al buscar las riquezas caemos en muchos males. Luego las riquezas no son bienes [157].

---

154 *Ep.* 87, 15.
155 *Ep.* 87, 21.
156 *Ep.* 87, 22.
157 *Ep.* 87, 28.

El peripatético ataca este argumento por tres razones: 1.º) Porque aun para conseguir la virtud y la ciencia sobrevienen muchos males: uno sufrió naufragio; otro cayó en manos de ladrones. 2.º) Porque no basta que por las riquezas nos vengan males para que sean malas. Pueden ser malas y buenas. 3.º) Porque los estoicos conceden que se cuentan entre las cosas ventajosas.

Séneca contesta con Posidonio, que las riquezas son causa de males, no porque ellas los hagan, sino porque debilitan al que las posee. Son causa precedente, no eficiente del mal. Inflan el alma, la ensoberbecen. Lo bueno no puede tener esos inconvenientes.

Argumento 5.º (de Posidonio):

Quae neque magnitudinem animo dant nec fiduciam nec securitatem non sunt bona; diuitiae autem et bona ualetudo et similia his nihil horum faciunt; ergo non sunt bona.

Lo que no da al alma grandeza ni confianza ni seguridad, no es bueno. Las riquezas, la buena salud y cosas semejantes no dan nada de eso. Luego no son bienes [158].

De aquí tratan de inferir los peripatéticos que estas cosas no serían ni ventajosas. Séneca contesta distinguiendo entre el bien y lo ventajoso. Y, finalmente, aduce otro argumento mal adobado por los mismos peripatéticos para desacreditar con él a los estoicos.

Falso argumento fingido por los peripatéticos:

Ex malis bonum non fit; ex multis paupertatibus diuitiae fiunt; ergo diuitiae bonum non sunt. Hanc interrogationem nostri non agnoscunt. Peripatetici et fingunt illam et soluunt. Ait autem Posidonius hoc sophisma, per omnes dialecticorum scholas iactatum, sic ab Antipatro refelli: 'Paupertas non per possesionem dicitur, sed per detractionem uel, ut antiqui dixerunt, orbationem; Graeci κατὰ στέρησιν dicunt; non quod habeat dicit, sed quod non habeat. Itaque ex multis inanibus nihil impleri potest; diuitias multae res faciunt, non multae inopiae. Aliter, inquit, quam debes paupertatem intellegis; paupertas enim est non quae pauca possidet, sed quae multa non possidet; ita non ab eo dicitur quod habet, sed ab eo quod ei deest'.

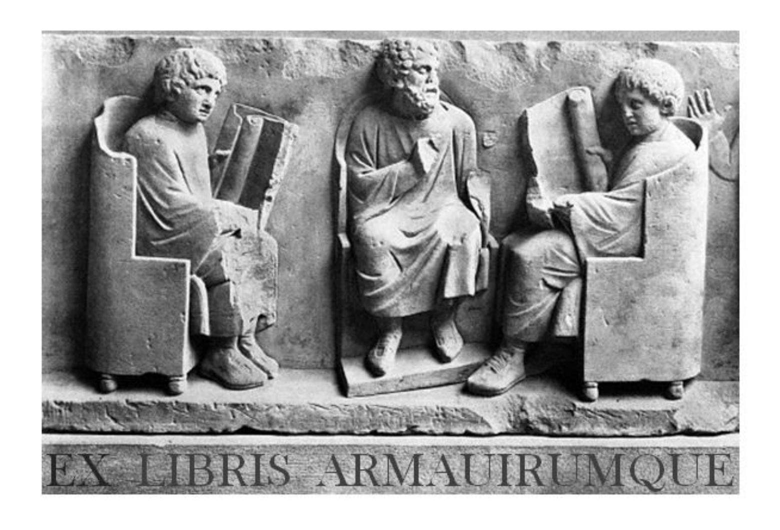
De lo malo no se hace lo bueno. De muchas pobrezas se hace la riqueza. Luego la riqueza no es un bien [159]. Este argumento no lo reconocen por suyo los nuestros. Son los peripatéticos los que lo fingen y lo resuelven. Mas Posidonio dice que este sofisma que corre por todas las escuelas de los dialécticos es refutado por Antípatro en esta forma: "La pobreza no es algo positivo, sino que resulta por sustracción, o por privación, como lo dijeron los antiguos. Los griegos dicen κατὰ στέρησιν: no por tener, sino por no tener. Con muchos vacíos no se puede llenar nada. Las riquezas son efecto de muchas cosas, no de mucho faltar. Entiendes la pobreza torcidamente; porque pobreza no es el poseer poco, sino no poseer mucho: es nombre que se pone no por lo que tiene, sino por lo que le falta [160].

158 *Ep.* 87, 35.
159 *Ep.* 87, 38.
160 *Ep.* 87, 38-39.

Hasta aquí Antípatro y Posidonio resumidos por Séneca, quien se queja de tener que traducir el griego ἀνυπαρξία (= falta) por pobreza. Por lo demás, no está conforme con que la pobreza consista en negación; cree que el poseer poco es pobreza; pero de esto promete tratar en otra ocasión, aunque duda de la utilidad de estos torneos filosóficos y de estas definiciones. "¿Haremos con esto que el pueblo Romano vuelva a la pobreza, fundamento y causa de su imperio, requiriéndola de nuevo y alabándola por el miedo que le inspiran las riquezas? ¿Le haremos pensar que todo esto lo encontró en los pueblos vencidos, que de aquí han invadido esta ciudad santísima y sobria la ambición, las dádivas y los tumultos, y que se ostentan con demasiado lujo los despojos, y lo que un solo pueblo arrebató a todos, pueden todos quitárselo con más facilidad?"[161]. Roma se hallaba al borde del caos.

Es fácil que esta reconvención final fuera inspirada por el lujo con que la Roma incendiada se rehacía fastuosamente con los despojos de todas las provincias. Séneca, sin ningún optimismo, se limita a señalar el peligro de todo imperialismo, peligro de destrucción moral del mismo pueblo triunfador, que busca su prosperidad no en el trabajo honrado y vida sobria sino en el acaparamiento del oro y medios de subsistencia de los demás pueblos de la tierra. La historia de Roma, atormentada durante los siglos III y IV por las sublevaciones de los Bagaudas relatadas por Salviano, convertiría en profecía las apreciaciones de Séneca por su disolución moral.

161 Séneca, *Ep.* 87, 41. La situación insoportable de las provincias arruinadas por la avaricia de Roma, denunciadas en estas amonestaciones de Séneca, gobernante en desgracia del emperador, aparece descrita dos siglos más tarde en Apuleyo, como un mal irremediable. Véase, por ejemplo, una escena sintomática y bárbara en Apuleyo, *Metamorph.*, IX, 35, 38, y el estudio de Santiago Segura Munguía: *Las clases sociales en las obras de Apuleyo,* en Estudios de Deusto, Bilbao (1971), 429, 502.


EX LIBRIS ARMAUIRUMQUE

C. LOS AFECTOS, EL MAL Y LA VIRTUD

1. LA DISOLUCIÓN MORAL

1. Teoría sobre los afectos. Afecto, perturbación y pasión son sinónimos en la filosofía estoica. Sobre los afectos escribieron Zenón y Cleantes; Crisipo dedicó a su estudio cuatro grandes libros, extremadamente voluminosos a juicio de Galeno; Herilo el Cartaginés, Dionisio y otros autores consagraron grandes monografías al mismo asunto. Séneca le dedica los dos diálogos *De ira.*

En la doctrina sobre los afectos, además de chocar con el Peripato y la Academia, en su mismo seno sufrió la Estoa una honda escisión atestiguada por el ataque implacable y amplísimo de Posidonio contra Crisipo, que ha sido resumido y en parte conservado por Galeno.

El problema de los afectos coincide con el del mal moral, que los estoicos son tal vez los primeros en plantear dentro de la filosofía. En las especulaciones religiosas del Antiguo Oriente, el principio del mal estaba vinculado a seres vivientes: los egipcios le llamaban Tyfon, los persas Ahriman, los hebreos Satanás; a veces se le elevaba a categoría de ser divino, otras veces, como sucede en el Antiguo Testamento, era sólo un espíritu rebelde. El dualismo entre el mal y el bien, en la misma era cristiana, dará ocasión a grandes herejías como la del Gnosticismo y aun a religiones como la de Manes, defensor de la existencia de un principio del mal —independiente de Dios— o a construcciones de incomparable solidez y armonía, como la del *Apocalipsis* y la *Ciudad de Dios.*

Al principio, en el terreno filosófico se plantea el problema no bajo el aspecto moral sino bajo su aspecto cosmogónico y metafísico, aunque no sin alusiones más o menos claras al dualismo moral. Así Anaxágoras contrapone el νοῦς (= el intelecto cósmico) a la materia, que es pasividad e imperfección. Platón opone el mundo de las ideas al mundo de los sentidos con un contenido físico y moral confundidos. Aristóteles acepta la teoría de la materia y de la forma, pero reduciendo su significación al terreno ontológico

físico. Para Aristóteles no existe el problema del mal moral; sólo se dan formas psicológicas de distinta perfección, que el ser inteligente debe combinar hasta hallar una situación de equilibrio en la μεσότης o camino medio entre las formas antagónicas.

La filosofía del siglo IV a. C. todavía no se propuso estas preguntas: ¿existe el mal moral? ¿De dónde viene la existencia del mal moral? ¿Por qué se siente el hombre inclinado a hacer el mal? ¿Por qué cae? Sócrates, tal vez inspirado por los pitagóricos, había atisbado la cuestión al decir que la virtud consiste en el saber y el vicio en la ignorancia; pero esta afirmación, todavía poco madurada, no cristalizó en la enseñanza de Platón y se pudo dar por extirpada de raíz por la crítica fría del Estagirita [162].

La lucha moral sólo puede darse entre principios antagónicos que radiquen en un mismo e idéntico ser, no entre seres o facultades distintas totalmente. Porque en este caso sólo hay lucha física de dos entidades contrarias, de las que cada una trata de subyugar o eliminar a su rival, sin que exista razón ninguna objetiva para llamar buena a una de ellas y mala a su contraria.

La filosofía estoica llegó a vislumbrar el carácter moral de esa lucha interna en un mismo e idéntico *lógos*, oponiendo tenaz resistencia al resto de las escuelas, que no quiso admitir tan profunda innovación. Sólo con el cristianismo iluminado por la Revelación, se abrió paso definitivamente la tesis de que en el mismo principio del bien está el principio del mal, no en cuanto aquél es fuente y origen de bondad, sino indirectamente, en cuanto éste es bondad deficiente.

2. El problema del mal. Los esfuerzos estoicos por plasmar en fórmulas claras el problema del mal se pueden reducir a cuatro grupos o expresiones que tratan de fijar cuatro elementos que intervienen en la existencia del pecado o mal, y que son los siguientes:

1.°) Descripción del pecado.
2.°) Sujeto del pecado.
3.°) Insubordinación de las tendencias al *lógos*.
4.°) Preparación y consumación del afecto.

La descripción de las manifestaciones psíquicas del pecado o del afecto ocupa en el estoicismo una extensa literatura que servirá de estudio no sólo a la ascética cristiana, que en este punto acogió como suyos muchos de los conceptos estoicos, sino a los mismos rivales del Peripato. Andrónico de Rodas copió con ligeras modificaciones las definiciones estoicas sobre los afectos

---

162 *Magna Moralia,* A. 1, 1182 a 16 ss.; B. 6, 1200 B 25 ss.

que repitieron más tarde los neopitagóricos y neoplatónicos. Para el estudio comparativo de estas expresiones ofrecen abundante material Arnim y los magníficos índices añadidos por Adler a los tres tomos [163].

Una de las definiciones más conocidas del afecto, es ὁρμὴ πλεονάζουσα: una tendencia exorbitante, una pasión desbordada. Esta definición, que proviene ya del mismo Zenón, fue del agrado de todos, como se ve por los muchos autores que la copian: por ejemplo, Diógenes Laercio [164] y Estobeo [165]. Es fácil que la traducción latina *perturbatio,* que ocurre a cada paso, como equivalente de πάθος, esté inspirada en esta definición, que lleva en sí como un motín interior de turbas tumultuantes o como un desmoronamiento producido en el alma por una terrible sacudida moral. En el mismo Zenón y en otros autores aparece esa definición como equivalente de ὁρμὴ ἄλογος (tendencia irracional) o también κίνησις παρὰ φύσιν [166] (= conmoción antinatural). Cicerón recoge estas etiquetas y las aprueba, cuando dice:

Est igitur Zenonis haec definitio ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, auersa a recta ratione, contra naturam animi commotio. Quidam brevius, perturbationem esse appetitum uehementiorem.	Zenón la define diciendo que una perturbación (él la llama πάθος) es contraria a la recta razón, una conmoción antinatural del alma. Algunos, más brevemente, dicen que la perturbación es un apetito más vehemente [167].

Semejantes en todo a la "tendencia desbordada" son estas dos expresiones: la πτοία ψυχῆς (= perturbación del alma), con que Zenón describe el πάθος [168], y la de perversión o inversión del alma, significada por la διαστροφὴ τῆς ψυχῆς, como la denominó Crisipo según parece [169]. Temistio aprueba ese término [170]. Lo mismo que otros alababan las fórmulas συστολαί (= contracciones, depresiones), ταπεινώσεις (= postraciones), δήξεις (= mordeduras enconadas, resentimientos), ἐπάρσεις (= hinchazones), διαχύσεις (= disoluciones), con que denotaban a los afectos [171].

La acción demoledora que ejercen sobre el alma las pasiones se denomina también con los términos latinos *morbus* (νόσος = enfermedad), *aegritudo* (λύπη = tristeza, ἀρρώστημα = debilidad) y *uitium* (κακία = defecto), cuya descripción hace Marco Tulio en la forma siguiente:

Quo modo autem in corpore est morbus, est aegrotatio, est uitium, sic in animo.	Como en el cuerpo hay enfermedad, debilidad y desazón, así también en el alma.

163 Cfr. Arnim, *Stoic. uet. fragm.*
164 VII, 110.
165 *Ecl.* II, 7, 2, 44, 6.
166 Diόg. L., VII, 110.
167 Cicerón, *Tusc. disp.,* IV, 6, 11; cfr. § 47.
168 Estobeo, *Ecl.* II, 7, 1, pág. 39, 5 ss.
169 Calcidio, *ad Timaeum* c. 16; *SVF,* III, 53, 16.
170 *De anima* Z. 197, ed. Heinze, pág. 108, 18.
171 Galeno, *De Hippocr. et Plat. plac.,* IV, 3, V, 429 K; SVF. I, 51, 23.

Morbum appellant totius corporis corruptionem, aegrotationem morbum cum inbecillitate, uitium cum partes corporis inter se dissident, ex quo prauitas membrorum, distortio, deformitas. Itaque illa duo, morbus et aegrotatio, ex totius ualetudinis corporis conquassatione et perturbatione gignuntur; uitium autem integra ualetudine ipsum ex se cernitur. Sed in animo tantum modo cogitatione possumus morbum ab aegrotatione seiungere; uitiositas autem est habitus aut adfectio in tota uita inconstans et a se ipsa dissentiens.

Llaman enfermedad a la corrupción de todo el cuerpo; debilidad cuando la enfermedad viene con falta de fuerzas; defecto, cuando las partes del cuerpo no encajan entre sí, dando lugar al mal funcionamiento, torsiones y deformidad de los miembros. Las dos primeras, la enfermedad y la debilidad, nacen de la sacudida y perturbación de la salud de todo el organismo; el defecto aparece por sí mismo, aun en buena salud. Pero en el alma, sólo con el pensamiento podemos distinguir entre enfermedad y debilidad; el defecto, en cambio, es un hábito o una pasión que choca en toda la vida, desentonando de ella [172].

Toda esta nomenclatura estoica se impuso de tal modo que en todas las lenguas modernas usamos de ella para la descripción de los males internos del alma como análogos a los del cuerpo. Los estoicos elaboraron este tecnicismo en la suposición lógica, dentro de su sistema, de que la unidad del *lógos* constitutivo del hombre ha de tener repercusiones semejantes en todos sus miembros y facultades. Más aún, suponiendo la identidad de ese *lógos* con las leyes de toda la naturaleza cósmica, dedujeron que aun ésta sufre enfermedades parecidas a las del hombre. La terapéutica moral debía inspirarse en la medicina corpórea, aunque siempre orientada a curar al *lógos* o al *hegemonikón* debilitado y resentido por efecto de los vicios, que dejan propensiones (ῥοπαί, y εἴξεις (relajaciones, condescendencias) análogas a las del cuerpo. Especialmente se pueden observar estas propensiones en el organismo débil y en el alma tierna de los niños [173].

En la Estoa imperial especialmente se empezó a designar con el término de *adfectus* a los factores que constituyen el principio del mal. Para la recta interpretación del pensamiento estoico hay que tener en cuenta la significación primitiva de esta palabra *adfectus*, que siempre supone un cambio en el sujeto en que se manifiesta. Ese cambio puede ser en sentido de mejoramiento o de ruina, pero siempre es algo nuevo que surge junto a lo que antes existía (*ad-fectus* = hecho junto a). Con el tiempo, el sentido peyorativo se va imponiendo sobre el positivo. Así Cicerón establece esta oposición: "(coniuratorum) tertium genus est aetate iam *adfectum* (= consumido por la edad), sed tamen exercitatione robustum" [174]: "Q. Metellum... iam *affectum* senectute" [175]. De tal modo que Nonio se cree en la precisión de observar que también de

[172] Cicerón, *Tusc. disp.* IV, 29.
[173] Plutarco, *De virtute morali,* c. III, 447 A.
[174] *Cat.* 2, 20.
[175] *De orat.* 3, 68.

lo bueno se puede decir *affici*: "(de) malis tantum consuetudo praesumpsit, cum sit positum et (de) bonis"[176]. En Séneca este sentido es aún más ordinario[177].

3. Sujeto del pecado. La doctrina estoica rompió con las otras escuelas al localizar el mal moral en el *lógos*, considerándolo como deficiencia intelectual del hombre y llamando a los actos vituperables κρίσις (juicio) e ὑπόληψις (sospecha). Así dice Diógenes Laercio[178].

Δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι..., ἐν τῷ Περὶ παθῶν· ἥ τε φιλαργυρία ὑπόληψίς ἐστι τοῦ τὸ ἀργύριον καλὸν εἶναι, καὶ ἡ μέθη δὲ καὶ ἡ ἀκολασία ὁμοίως καὶ τἄλλα.	A los estoicos les parece que los afectos son juicios... en la obra sobre los afectos. Porque la avaricia es cierta sospecha de que el dinero es bueno, y otro tanto sucede en la embriaguez, incontinencia y cosas semejantes.

No toda opinión o juicio es afecto malo, sino las opiniones y juicios malos (δόξας εἶναι καὶ κρίσεις πονηράς)[179] que son efecto de la razón, al mismo tiempo que son su ultraje y menosprecio:

Animorum... omnes morbi et perturbationes ex aspernatione rationis eueniunt; itaque in hominibus solum existunt; nam bestiae simile quiddam faciunt, sed in perturbationes non incidunt.	Las enfermedades del alma y las perturbaciones vienen del desprecio de la razón: por eso sólo se dan en los hombres; las bestias hacen algo parecido, pero no caen en la perturbación[180].

Es, por tanto, el afecto un λόγος πονηρὸς καὶ ἀκόλαστος, que toma fuerza terrible de un juicio malo y desatinado como dicen todos los estoicos,

---

[176] Nonio, 519.

[177] La acepción destructiva del *adfectus* llegó a dominar y pasó al romance. En el castellano antiguo el mismo *hacer* se contagió para significar lo contrario, el *deshacer* Rodríguez Marín lo prueba con una nota erudita relativa a una frase del *Quijote* en que Sancho dice: "¿sé yo por ventura si en esos gobiernos me tiene aparejada el diablo alguna zancadilla donde tropiece y caiga y me haga las muelas?". El docto editor demuestra el error en que han intervenido los editores y comentaristas a quienes cita, aduciendo textos de Covarrubias, que dice que hacerse las narices se dice del que... se remachó las narices; significación confirmada por Correa, por Fray Pedro de Oña (*hacerse la frente*), de Luque Fajardo (*hacerse los ojos*), de Castellanos (*hacerse los hocicos*), de Fray Francisco de Osuna (*hacerse las cejas*) y de otros autores, que corroboran el mismo sentido. Sobre *hacerse las muelas*, cita a Luis Vélez de Guevara (*quiebras dientes, haces muelas*), y Espinel (*hechas las muelas y sangriento todo*) (F. Rodríguez Marín, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, t. IV, Madrid (1927), págs. 104-115). A estos ejemplos se podran añadir, Zúñiga Sotomayor (*hacerle el pico y cortar las uñas* —a las aves—), y otro equivalente de Juan Valdés.

[178] VII, 111.

[179] Plutarco, *De virt. morali*, 447 A.

[180] Cicerón, *Tusc. disp.* IV, 14, 31.

según testimonio de Plutarco, que ve en esta doctrina una nota distintiva del Estoicismo, aunque de ella disientan estoicos tan ilustres, como Posidonio [181].

4. Controversia sobre el πάθος. Especial dificultad ofrecen para los detractores y tránsfugas de la Estoa las denominaciones de δόξα πρόσφατος. Cicerón la traduce como *opinio recens* [182]. Galeno la explica probablemente con palabras de Posidonio diciendo que el ser la opinión πρόσφατος o *reciente* se debe entender con relación al tiempo: τὸ πρόσφατόν φησι «τὸ ὑπόγυιον κατὰ τὸν χρόνον» [183]. (= próximo en cuanto al tiempo). Esta definición posidoniana, sin ser falsa, parece abiertamente tendenciosa por dos razones. Primero, porque no hay motivo para limitar a su aspecto puramente temporal el πρόσφατον, que de suyo indica una manera de ser de lo que es reciente; por ejemplo, una herida reciente o renovada. La opinión reciente se ha de entender en el sentido que damos a esta expresión al hablar de recuerdos recientes, vivos y frescos. Así hablaban los griegos. Posidonio tiene empeño en hacer ver una contradicción más en la teoría estoica que él abandona para seguir a la de Platón: Según otros pasajes de Crisipo, la opinión es viciosa por presentarnos los objetos de las tendencias como un verdadero bien, mientras que Posidonio le hace decir que toda opinión por ser reciente es viciosa. El verdadero pensamiento del Pórtico pone el origen del pecado en opiniones poco maduras, es decir en la irreflexión, que puede consistir y consiste ordinariamente en no tomar tiempo para meditar las cosas; pero puede tener otras causas como los prejuicios, obstinación y otros factores de cerrazón intelectual.

Y en realidad, ¿quién duda que éste es, si no el único, el principal motivo de la mala conducta? Especialmente sirve esa explicación, dentro de la teología, para comprender la posibilidad del pecado de Adán, el hombre naturalmente perfecto por excelencia.

Por lo demás, Cicerón asegura explícitamente que el *recens* de Zenón no hay que entenderlo temporalmente, sino en la fuerza y vigor que la apariencia de la cosa mala fresca y lozana, tiene sobre la razón para pasar como un bien necesario:

Additur ad hanc definitionem a Zenone recte, ut illa opinio praesentis mali sit recens. Hoc autem uerbum sic interpretatur, ut non tantum illud recens esse uelit, quod paulo ante adciderit, sed quam diu in illo opinato malo uis quaedam insit, et uigeat

Acertadamente añade Zenón a esta definición que aquel recelo del mal presente sea reciente. Esta palabra la interpreta de tal modo que lo reciente no es lo acaecido poco antes, sino que todo el tiempo durante el cual el mal que se recela posea

---

[181] Cfr. Plutarco, *De virtute mor.* III, 441 C.
[182] *Tuscul. disp.* III, 25; IV, 14.
[183] Galeno de *Hippocr. et Plat. decr.* IV, 7, pág. 391 Mü.; SVF, fr. III, 481.

et habeat quamdam uiriditatem, tam diu appelletur recens.

cierta fuerza y vigor, y frescura, se le llama reciente [184].

Y lo confirma con el ejemplo de Artemisia, viuda de Mausolo, rey de Caria, que tuvo reciente toda su vida la desgracia de la muerte de su marido.

Esto no quita, que el tiempo sea un sedante o un freno contra la fuerza de las falsas apariencias con que el hombre es subyugado por el mal. Los estoicos son los primeros en proclamarlo:

Hoc maximum est experimentum, cum constet aegritudinem uetustate tolli, hanc uim non esse in die positam, sed in cogitatione diuturna.

Consta que la enfermedad desaparece con el tiempo, lo cual es la prueba mejor de que esa fuerza no está en la duración, sino en el pensamiento prolongado [185].

Por eso dicen que el mal no previsto causa mayor herida:

quod prouisum ante non sit, id ferire uehementius.

Lo no previsto hiere más fuerte [186].

que San Gregorio Magno transmitirá en esta frase lapidaria:

Dominus ac Redemptor noster perituri mundi praecurrentia mala denuntiat, ut eo minus perturbent uenientia, quo feriunt praescita. Minus enim iacula feriunt quae praeuidentur: et nos tolerabilius mundi mala suscipimus, si contra haec per praescientiae clypeum munimur [187].

Nuestro Señor y Redentor anuncia los males precursores del final del mundo, para que al llegar afecten menos, porque azotan siendo ya conocidos. Los dardos hieren menos al ser previstos, y toleramos mejor los males del mundo, si estamos armados para ellos con el escudo de la previsión.

Las cosas no cambian para los estoicos; las opiniones, sí; mejor dicho es el hombre, la persona racional, que aun siendo inmutable en su identidad fundamental, cambia genéticamente por hallarse en vía de perfeccionamiento o de ruina:

Nam si et eadem res est, et idem est homo; qui potest quidquam de dolore mutari, si neque de eo, propter quod dolet, quidquam est mutatum, neque de eo qui dolet? Cogitatio igitur diuturna, nihil esse in re mali dolori medetur, non ipsa diuturnitas [188].

Porque si permanece la misma cosa y el mismo hombre, ¿cómo puede cambiar algo el dolor, si no cambia el motivo ni el sujeto del dolor? Así pues, lo que alivia quitando el dolor es la meditación prolongada, no la prolongación del tiempo.

---

184 Cicerón, *Tusc. disp.*, III, 75.
185 Cfr. *Tusc. disp.*, III, 74.
186 Cicerón, *Tusc. disp.*, III, 52.
187 S. Greg. M., *Homil. in evang.* 35, 1: ML 76, 1259. Cfr. Bonhöffer, *Epictet u. d. Stoa*, págs. 26 ss.
188 Cicerón, *Tusc. disp.*, III, 30, 74.

El fenómeno registrado en esta teoría estoica plantea una cuestión difícil. ¿Cómo es posible que sin cambiar la facultad cognoscente ni el objeto, cambie el conocimiento pasando de erróneo a verdadero o viceversa? Bonhöffer ha dado la siguiente explicación:

> Con la expresión πρόσφατος, los estoicos, acosados por sus émulos, querían aclarar la circunstancia de que la opinión, fuera un bien o un mal, puede darse o subsistir sin la presencia de un πάθος. Con esto establecieron una distinción entre juicios teóricos y prácticos. Pero, ante todo, con la palabra πρόσφατος no han explicado la nota diferencial, sino que se contentaron con postularla. Además, en su psicología no se puede justificar de ninguna manera la tesis de que los juicios prácticos se diferencian de los teóricos [189].

Para atribuir a los estoicos esta diferencia entre juicio práctico y teórico se basa Bonhöffer en la interpretación de un pasaje de Estobeo [190], que antes ha glosado, donde dice el compilador griego, que "los que se hallan apasionados, aunque aprendan y comprendan que no deben entristecerse o temer, ni permanecer en ninguno de esos afectos, no se desprenden de ellos". El pasaje de Estobeo se podría explicar sin recurrir a la distinción entre los juicios prácticos y los teoréticos con el siguiente pasaje paralelo del mismo Estobeo:

Πᾶν γὰρ πάθος βιαστικόν ἐστι, ὡς πολλάκις ὁρῶντας τοὺς ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντας ὅτι συμφέρει τόδε οὐ ποιεῖν ὑπὸ τῆς σφοδρότητος ἐκφερομένσυς, καθάπερ ὑπό τινος ἀπειθοῦς ἵππου, ἀνάγεσθαι πρὸς τὸ ποιεῖν αὐτό.

Todo afecto es violento, como que muchas veces los apasionados, viendo que no les conviene hacer tal cosa, son empujados a hacerla, arrebatados por la vehemencia del afecto como por un caballo irrefrenable [191].

Esta comparación, que recuerda el mito de los corceles de Fedro, pudo ser recogida por Posidonio en sus ataques contra la escuela estoica. En ese caso hay que entenderla, lo mismo que el texto anterior, en la hipótesis de que la pasión no es un juicio, sino otra fuerza distinta del *lógos*. Si la frase es de Crisipo, hay que entenderla en otra forma, pues Crisipo niega ese dualismo de fuerzas que empujan en encontradas direcciones.

La expresión πρόσφατον tiene a nuestro juicio, en estoicismo puro, un sentido propio independiente del platónico, y ajeno de la pretendida distinción de Bonhöffer entre juicios prácticos y juicios teóricos [192].

---

189 Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, pág. 273.

190 *Ecl.*, II, 89.

191 Estobeo, *Ecl.*, II, 89, 6, W.

192 En la antigüedad esa distinción no hubiera sido comprendida por Estobeo y otros autores. Tal ocurre con el mismo Andrónico, a quien finalmente le dirige Aspasio un reproche nada halagüeño para un aristotélico, al hacer ver que en la definición estoica de afectos que había recogido, se le había filtrado una doctrina impugnada por los del Peripato. Las palabras de Aspasio son como sigue:

"Los estoicos creyeron que el πάθος es una tendencia violenta o una tendencia irracional, comprendiéndolo como contrario a la recta razón. Pero no bien; porque ni todo afecto es violento, ni siempre contrario a la razón. Sino que algunos son conformes

Platón, los peripatéticos y Posidonio afirmaban que hay una parte irracional del alma que procede por su propia cuenta, incluso contra la razón; los estoicos lo niegan. Para negarlo dicen que el afecto —nosotros diríamos *el pecado,* como lo llamaban a veces los mismos estoicos (ἁμάρτημά τε τὸ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πραττόμενον)[193]— no es un acto de una parte del alma, sino una perversión total de la misma parte intelectual —διαστροφὴ ἐπὶ τὴν διάνοιαν[194]—, como frecuentemente la llaman los estoicos. En esta perversión, que consiste en una revolución provocada por la desobediencia de la razón a lo que ella misma ve como obligatorio, está el origen del mal moral.

5. Insubordinación de las tendencias. La nota de desobediencia e insubordinación entra como rasgo esencial de los afectos, como lo atestiguan numerosas definiciones. Así Clemente Alejandrino la define como:

ʽΟρμὴ ἐκφερομένη καὶ ἀπειθὴς λόγῳ· παρὰ φύσιν οὖν κίνησις ψυχῆς κατὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον ἀπείθειαν τὰ πάθη.	Tendencia arrebatada y desobediente a la razón. Los afectos son movimientos psíquicos irracionales en cuanto a la desobediencia para con la razón[195].

Lo mismo dice Estobeo:

Πάθος δ' εἶναί φασιν ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἱροῦντι λόγῳ.	Dicen que el afecto es una tendencia desbordada e insubordinada al *lógos,* que escoge[196].

Cicerón describe el afecto con expresiones parecidas:

Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam, quae est a tota mente et a recta ratione defectio sic auersa a praescriptione rationis, ut nullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant. Quem ad modum igitur temperan-	Dicen que el origen de todas las perturbaciones es la *intemperancia* (= desobediencia, falta de *obtemperantia*), a saber, la defección plena y consciente de la recta razón, que se aparta de las prescripciones de la razón en tal forma que los

a la razón buena. Y además es absurdo eliminar del todo la parte apetitiva del alma... De los peripatéticos antiguos en ninguno encontramos la definición de afecto. De los posteriores, Andrónico dijo que el afecto es un movimiento psíquico irracional proveniente de la opinión del bien o del mal, entendiendo lo irracional no como contrario a la recta razón, como los estoicos, sino como movimiento de la parte irracional del alma... Pero Andrónico, al decir que el πάθος proviene de la opinión de los bienes y de los males, primeramente ignoró tal vez que hay afectos que se forman por la misma imaginación sin asentimiento ni opinión" (Aspasio, *in Eth. Nicom.,* II, 2 (Aristot., 1104 b, 15); ed. Heylbut, 44, B-453). Estas palabras de Aspasio tienen el mérito de centrar la discusión en su punto.

193 Estobeo, *Ecl.,* II, 93, 14 W.: "pecado cometido contra la razón recta".

194 Diógenes Laercio, VII, 110.

195 Clem. Al. *Stromm.,* II, 460, 6 Pott.

196 Estobeo, *Ecl.,* II, 88, 8 W.

tia sedat adpetitiones et efficit ut eae rectae rationi pareant conseruatque considerata iudicia mentis, sic huic inimica intemperantia omnem animi statum inflammat, conturbat, incitat itaque et aegritudines et metus et reliquae perturbationes omnes gignuntur ex ea.

apetitos del alma no pueden ser gobernados ni contenidos de ningún modo. Así pues, a la manera que la *temperantia*, (= *obtemperantia*, obediencia) tranquiliza los apetitos y hace que obedezcan a la razón..., así su contraria, la *intemperantia*, enciende la disposición toda del alma, la conturba, la incita y de este modo nacen de ella las enfermedades y miedos y demás perturbaciones [197].

Para evitar confusiones conviene advertir aquí que en esta desobediencia —que como tal supone alteridad entre el que manda y el que no obedece, según los estoicos— no hay dualismo de facultades, sino de acciones en cuanto que la razón misma en su parte superior procede racional e irracionalmente. Llamamos parte superior a la διάνοια precisamente para evitar toda oposición entre el intelecto y la voluntad. En la διάνοια, como en un vértice superior, ambas actividades volitiva y racional convergen y se abrazan de tal modo que no cabe separación, según la mentalidad estoica, aunque en cuanto intelectiva actúa más en la cabeza y en cuanto afectiva en el pecho y en el corazón. Por eso decía, a propósito de estas localizaciones, que "todos los afectos se forman en el corazón" [198].

Así Zenón. Otro tanto enseñaban Cleantes y Crisipo [199]. Pero siempre se debe entender que actúa una misma e idéntica διάνοια, que unas veces es racional y otras veces *álogos*. Esto es lo que Galeno no podía comprender, y afirmaba ser contra el sentido griego de la expresión ἄλογος, ya que *álogos* quiere decir entre los griegos que una proposición carece de razón o que la expresa mal. Mientras que "estos (estoicos) violentan la palabra dándole un tercero o cuarto sentido" [200].

Como visión sintética, la doctrina de la Estoa es de una unidad y elevación sorprendentes: es un sistema jerárquico, ordenado, simétrico. Por eso llamaban ἀσυμμετρία al caos producido por las pasiones consentidas en la estructura finísima de la personalidad y de su imperio interno. Oigamos a Zenón, trasmitido por Crisipo, que aplica al cuerpo expresiones correspondientes a las que significan el desequilibrio espiritual del alma:

Διὸ καὶ κατὰ τρόπον προῆκται Ζήνωνι λόγος. ἡ δὲ τῆς ψυχῆς νόσος ὁμοιοτάτη ἐστὶ τῇ τοῦ σώματος ἀκαταστασίᾳ. λέγεται δὲ εἶναι σώματος νόσος ἡ ἀσυμμετρία τῶν ἐν αὐτῷ θερμοῦ, καὶ ψυχροῦ, καὶ ξηροῦ, καὶ ὑγροῦ. καὶ μετ'

Por eso esta metáfora es preferida por Zenón. Y la enfermedad del alma es parecidísima a la mala disposición corporal, y se dice que la enfermedad del cuerpo es la asimetría de sus elementos, calor y frío, sequedad y humedad. Y de allí a

[197] Cicerón, *Tusc. disp.*, IV, 9, 22.
[198] Galeno, *De Hippocr. et Plat. plac.*, III, 5, pág. 299, ed. Müller; V, 242 K.
[199] *L. c.*, III, 1, 259.
[200] SVF, III, n. 476.

ὀλίγα· ἡ δ' ἐν τῷ σώματι ὑγίεια εὐκρασία τις καὶ συμμετρία τῶν διῃρημένων.

poco añade: y la salud del cuerpo es la buena combinación y la simetría de dichos elementos [201].

Galeno añade que Crisipo es inconsecuente al hablar de asimetría del alma. A este reparo dieron el máximo relieve Posidonio y Plutarco. Posidonio, dice Galeno:

Ἐπαινεῖ τὸν παλαιὸν λόγον, ἐλέγχων τὰ Χρυσίππῳ κακῶς εἰρημένα περί τε τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἀρετῶν τῆς διαφορᾶς. ὥσπερ γὰρ ἀναιρεῖται τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, εἰ μόνον εἴη τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς αὐτῆς, μηδενὸς μήτ' ἐπιθυμητικοῦ μήτε θυμοειδοῦς ὄντος, οὕτω καὶ τῶν ἀρετῶν πλὴν φρονήσεως αἱ λοιπαὶ πᾶσαι.

Alababa la enseñanza antigua (de Platón), atacando a Crisipo los desaciertos cometidos acerca de las diferencias de los afectos del alma, en el sentido de que suprime los afectos de ésta, como si sólo tuviera la parte racional, y no existieran la parte concupiscible y la irascible; así hace también con las virtudes todas, fuera de la prudencia [202].

Pohlenz no admite que Posidonio se separe tanto del Estoicismo antiguo, y critica el que se haya dado tanta importancia a esta desviación posidoniana [203].

La adhesión de Posidonio a Platón es más fuerte que la que le unía con la Estoa. Plutarco les ataca con razones sacadas tanto por método introspectivo como por el procedimiento usual de la misma lógica interna del sistema:

Ταῦτα δὲ πρῶτον μὲν παρὰ τὴν ἐνάργειάν ἐστι καὶ τὴν αἴσθησιν· οὐδεὶς γὰρ ἐν ἑαυτῷ τοῦ ἐπιθυμοῦντος αἰσθάνεται μεταβολὴν εἰς τὸ κρῖνον οὐδὲ τοῦ κρίνοντος αὖ πάλιν εἰς τὸ ἐπιθυμοῦν, οὐδὲ παύεται μὲν ἐρῶν ὅτε λογίζεται καθεκτέον εἶναι τὸν ἔρωτα καὶ διαμαχετέον πρὸς αὐτόν, ἐξίσταται δὲ πάλιν τοῦ λογίζεσθαι καὶ κρίνειν, ὅταν ἐνδιδῷ μαλασσόμενος ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας. ἀλλὰ καὶ τῷ λόγῳ πρὸς τὸ πάθος ἀντιβαίνων ἐν τῷ πάθει ἐστὶν ἔτι, καὶ πάλιν κρατούμενος ὑπό τοῦ πάθους διορᾷ τῷ λογισμῷ τὸ ἁμαρτανόμενον· καὶ οὔτε τῷ πάθει τὸν λόγον ἀνῄρηκεν οὔτε τῷ λογίζεσθαι τοῦ πάθους ἀπήλλακται, φερόμενος δ' ἑκατέρωσε μέσος ἀμφοῖν καὶ κοινός ἐστιν.

Este sistema es primeramente contrario a la evidencia y al sentido. Porque nadie siente en sí el cambio de lo concupiscente en lo racional, ni de lo racional en lo concupiscente: ni desiste el amante al reflexionar que hay que reprimir el amor y combatirlo. Ni a su vez deja el raciocinio y el juicio, cuando se rinde debilitado por la concupiscencia. Al ir con la razón contra la pasión, sigue todavía en la pasión y a su vez vencido por la pasión, con el raciocinio ve que ha pecado. Ni la pasión ha suprimido el raciocinio, ni con el razonar se ha librado de la pasión, sino que, arrebatado en ambas direcciones, está en medio neutral a entrambas [204].

---

201 Galeno, *De Hippocr. et Plat. decr.*, V, 2; 414 Mü.; 439 s. K.
202 Galeno, *De Hippocr. et Plat. decr.*, VII, 1; 583 Mü.; V, 589 K.
203 Pohlenz, *Die Stoa*, I, pág. 239.
204 Plutarco, *De virtute morali*, 447, B.

Es decir que, según Plutarco, cada una de las partes del alma procede conforme a su naturaleza. El hombre es un compuesto que carece de la unidad que le atribuye el Pórtico.

Para dar más plasticidad al pensamiento helénico, del que es fiel intérprete, Plutarco compara al alma y a la pasión con el cazador y la fiera, diciendo que los estoicos pretenden que el cazador y la fiera son sólo una cosa al decir que la pasión se convierte en *hegemonikón*. Mas replican los estoicos:

Τί οὖν; οὐχὶ καὶ τὸ βουλευόμενον τοῦ ἀνθρώπου πολλάκις διχοφορεῖ καὶ πρὸς ἐναντίας ἀνθέλκεται δόξας περὶ τοῦ συμφέροντος ἀλλ' ἕν ἐστι;	¿Pues qué? La parte deliberativa del hombre, a pesar de ser una sola, ¿no se deja llevar en diversos sentidos y es arrastrada a opiniones contrarias? [205].

A pesar de su forma esquemática, el argumento es de peso y Plutarco no acierta a dar una explicación que lo desvirtúe. Concede que la misma alma y con la misma facultad hace diversos razonamientos, mejor dicho, "el mismo raciocinio se aplica a cosas distintas, como a materias diversas" [206]. Lo cual es conceder mucho a la tesis estoica, pues lo que en ella se afirma es precisamente que el mismo *hegemonikón* o la misma razón, en el sentido explicado, procede unas veces con rectitud y otras veces delinque en esos actos diversos que, según Plutarco, es capaz de realizar.

El pasaje de Plutarco que estamos comentando contiene, con todo, una expresión que a primera vista parece en desacuerdo con la interpretación que hemos dado en otra ocasión a la naturaleza del πάθος, diciendo que no actúa directamente sobre el λόγος [207]. Plutarco atribuye aquí a los estoicos la expresión de que el πάθος es un λόγος πονηρός [208].

Podríamos contestar con Philippson [209] que Plutarco no cita, sino refiere a su modo la doctrina estoica. Pero sin quitar su fuerza a esta explicación, la expresión λόγος πονηρός, aplicada al afecto por los estoicos, no querría decir que el *lógos* en cuanto *lógos* es malo o es afecto, sino en cuanto deja de ser lo que debe.

La fuerza del único *lógos*, que actúa en el conjunto cósmico como elemento activo, se halla libre de impurezas en el raciocinio —en cuanto tal— y mezclada con imperfecciones en el *páthos*: es solamente activa en la διάνοια, συγκατάθεσις, etc., y activo-pasiva en el *páthos*. Esta fusión del principio activo con el pasivo es consecuencia del contacto del *lógos* con la materia, contacto que se da en el mismo *hegemonikón*, identificado con la persona en que se pueden distinguir partes distintas sin destruir su unidad. Así leemos en Séneca:

---

205 *L. c.*, D.
206 *L. c.*
207 Cfr. *supra*, pág. 133, n. 193 sobre la "perversión total".
208 *L. c.*, c. 3.
209 *Zur Psychol. d. Stoa*, Rhein. Mus. NF 86 (1937), 161.

In hoc principali est aliquid inrationale, est et rationale; illud huic seruit. Hoc unum est.

En esta parte principal (la persona) hay algo irracional; hay también algo racional. Aquélla sirve a ésta. Todo ello es una sola cosa[210].

Por lo tanto, el alma y el *hegemonikón* forman un todo; debajo de esa totalidad hay dos partes diferentes y antagónicas: *el lógos* como elemento activo y , como pasivo, la materia. El πάθος se aplica al *lógos* indirectamente; esto es, por su unión con la *hyle.* Este punto de vista lo expresa con toda exactitud Kilb, cuando dice respecto al término ἑτέρα δύναμις, que Galeno introduce para designar a la *atonía.*

"El *páthos* es en definitiva, según lo dicho, la desarmonía de la ἑτέρα δύναμις consigo misma; más exactamente, con el *tónos,* tal como éste debe ser en conformidad con el *lógos.* En una palabra: el *páthos* es en última instancia una ἀτονία. De este modo afecta el *páthos* directamente sólo al *tónos,* indirectamente también al *lógos,* por pertenecer el *tónos* a su jurisdicción. De esta suerte obra el *lógos* puro y activo en el *logismós,* impuro y activo-pasivo en el *páthos.* Así puede bien decir el estoico, que en el *páthos* el *lógos* está pervertido"[211].

La expresión un tanto chocante de ἑτέρα δύναμις (diferente fuerza o facultad) está explícitamente atestiguada por Galeno, cuando dice:

Ὅτι δ' ὁ Χρύσιππος οὐχ ἅπαξ ἢ δίς, ἀλλὰ πάνυ πολλάκις αὐτὸς ὁμολογεῖ, δύναμίν τινα ἑτέραν εἶναι τῆς λογικῆς ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων αἰτίαν τῶν παθῶν, ἔνεστιν ἡμῖν ἐκ τῶν τοιούτων καταμαθεῖν, ἐν οἷς αἰτιᾶται τῶν πραττομένων οὐκ ὀρθῶς ἀτονίαν τε καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς· οὕτω γὰρ αὐτὰς ὀνομάζει, καθάπερ γε καὶ τἀναντία, τὸ μὲν εὐτονίαν, τὸ δ' ἰσχύν.

Crisipo mismo confiesa, no una o dos veces, sino con mucha frecuencia, que hay una segunda facultad, distinta de la racional, que es en el alma de los hombres causa de los afectos, como podemos comprobar por frases en las que echa la culpa de lo mal hecho a la atonía y debilidad del alma. Porque así las llama; lo mismo que llama eutonía y fuerza a lo contrario[212].

Más tarde, copiando palabras de Crisipo —que, como hemos visto, no admitía esa *otra fuerza*— añade Galeno: "En el alma se llama *tónos, eutonía* y *atonía*". La terminología se inspira en el carácter activo universal del lógos, que da su consistencia a todos y cada uno de los seres, no por una equilibrada proporción de los elementos, sino por su acción inteligente.

La trabazón interna del sistema estoico hace que la teoría del *páthos,* central en la ética, se halle inseparablemente unida a la teoría del *tónos,* que forma el eje de la física del Pórtico. Pero, aunque en realidad la virtud sea

---

210 Séneca, *Ep.* 92, 1.
211 Kilb, *Grundbegriffe,* pág. 8.
212 Galeno, *De Hippocr. et Plat. decr.,* IV, 6; 376 Mü. V, 403 K.

tónos o *eutonía,* y el vicio consista en *atonía,* conviene notar que en la terminología estoica las denominaciones derivadas del *tónos* tienen un sentido óntico y psicofísico; mientras que el *logistikón* sirve para designar realidades ético-cognoscitivas. Para expresar esta diferencia podría servir la proporción siguiente:

$$\frac{\textit{el tónos}}{\textit{eutonía} + \textit{atonía}} = \frac{\textit{logistikón}}{\textit{recto juicio} + \textit{opinión}}.$$

Al hablar de la influencia que el *tónos* del alma tiene sobre el *logistikón,* conviene advertir que no se puede hablar de una causalidad verdadera, que supone distinción real entre causa y efecto. Sólo se da una prioridad, en cuanto que la fase psicofísica se *supone* ser anterior a la fase moral.

La denominación de *tónos,* con todo, invadió también la moral bajo el nombre *intención,* que en Séneca aparece todavía como algo psico-físico [213]. En los moralistas cristianos va orientándose cada vez más hacia la significación ética, aunque con tanteos y variantes, que impiden la fijación definitiva del sentido. Como nota de erudición añade Stein, tomándolo de Galeno [214], que ya Hipócrates había dado al *tónos* una significación cognoscitiva, y que los estoicos tomaron del padre de la medicina griega tanto este término como otras muchas doctrinas médicas [215]. Para completar esta observación de Stein, habría que añadir que sería arbitrario pensar que los conocimientos médicos de Hipócrates tuvieran su cuna primera en las ciudades griegas.

6. Preparación y consumación del pecado. Con el problema moral surge el de la responsabilidad, y con la responsabilidad comienza la voluntariedad perfecta del libre arbitrio, que en los sistemas filosóficos precristianos sólo el Estoicismo planteó en la forma que interesa al pensador moderno [216].

En la obra *De ira* explica ampliamente Séneca, cómo sin plena voluntariedad no tiene lugar el afecto criminal, y por lo tanto el crimen. Su explicación contiene cuatro puntos principales: a) La voluntariedad de la ira y de todo afecto. b) La preparación necesaria al proceso del afecto, que no puede ser efecto de un choque psíquico repentino ni casual. c) Descripción del proceso preparativo del afecto en su comienzo y en su desarrollo hasta el brote del afecto. d) Resolución de casos de moral.

---

213 Cfr. Séneca, *natur. quaest.*, II, 4, 6; *Ep.* 66, 12 y *passim.*

214 *L. c.*, pág. 162 Mü. V, 205 K.

215 Stein, *Die Erkenntnistheorie der Stoa,* pág. 129, n. 252.

216 Esta afirmación puede verse justificada con más copia de documentos en *Emérita* 7 (1939), págs. 54 ss., especialmente en las págs. 62, 63, en un estudio sobre los "Magna Moralia" de Aristóteles.

a) Séneca sostiene que hay impulsos irresistibles, que la razón o el libre albedrío no pueden sofrenar. En estos casos la conducta humana carece de responsabilidad; por lo tanto no hay *afecto* en el hombre. Oigamos el planteamiento de la cuestión:

Quaerimus enim ira utrum iudicio an impetu incipiat, id est utrum sua sponte moueatur an quemadmodum pleraque quae intra nos insciis nobis oriuntur.

Preguntamos si la ira tiene su origen en el impulso (apetitivo), o en el juicio (libre arbitrio). Esto es, si nace espontáneamente (en la naturaleza racional) o si como las otras cosas que brotan en nosotros sin conocerlo nosotros[217].

El concepto de espontaneidad de Séneca no coincide con el nuestro; para él es espontáneo lo que tiene su origen en la naturaleza racional en cuanto tal. Lo inconsciente o subconsciente, que para nosotros es espontáneo, para él es algo ajeno a la razón y, por lo tanto, a la persona responsable.

Iram quin species oblata iniuriae moueat non est dubium; sed utrum speciem ipsam statim sequatur et non adcedente animo excurrat, an illo adsentiente moueatur quaerimus. Nobis placet nihil illam per se audere sed animo adprobante; nam speciem capere adceptae iniuriae et ultionem eius concupiscere et utrumque coniungere, nec laedi se debuisse et uindicari debere, non est eius impetus qui sine uoluntate nostra concitatur. Ille simplex est, hic compositus et plura continens; intellexit aliquid, indignatus est, damnauit, ulciscitur; haec non possunt fieri, nisi animus eis quibus tangebatur adsensus est.

No hay duda de que el impulso de la ira lo recibe ésta de una especie externa que se le representa (o sea, la injuria de que creemos ser objeto). Preguntamos si a esta especie externa le sigue inmediatamente la ira, sin que intervenga el ánimo (o la intención libre), o si sólo se mueve la ira con el consentimiento del ánimo. Defendemos que la especie externa, sin la aprobación del ánimo, de nada es capaz. Porque no es propio de aquel impulso que brota involuntariamente el percibir la especie de la injuria inferida y el desear su venganza, uniendo estos dos extremos: que no debió ser perjudicado y que debe vengarse. Aquel primer ímpetu es simple; éste es compuesto y contiene en sí muchas cosas: el entender una cosa, el indignarse, el condenarlo, el vengarse. Todo esto no se puede realizar si el ánimo no consintió en aquello que le causó impresión[218].

Tal es el análisis del acto moral.

Quorsus, inquis, haec quaestio pertinet. Ut sciamus quid sit ira. Nam si inuitis nobis nascitur, numquam rationi subcumbet. Omnes enim motus qui non uoluntate nostra fiunt inuicti et ineuitabiles sunt, ut horror frigida aspersis, ad quosdam tactus

¿A qué viene todo esto?, dirás. Para saber qué cosa es ira. Porque si brota sin que caigamos en la cuenta, no podrá ser sojuzgada por la razón. Pues todos los movimientos que no se hacen por nuestra voluntad, son invencibles e inevitables, como

[217] *Dial.*, IV, 1, 1. *De ira*, II, 1, 1.
[218] *L. c.*, 3-5.

aspernatio; ad peiores nuntios subriguntur pili et rubor ad inproba uerba subfunditur sequiturque uertigo praerupta cernentis; quorum quia nihil in nostra potestate est, nulla quo minus fiant ratio persuadet. Ira praeceptis fugatur; est enim uoluntarium animi uitium, non ex his quae condicione quadam humanae sortis eueniunt ideoque etiam sapientissimis adcidunt, inter quae et primus ille ictus animi ponendus est qui nos post opinionem iniuriae mouet.

lo es el horror que se siente en la ducha fría, la repugnancia a tocar ciertas cosas; con las malas noticias se erizan los pelos; las palabras inconvenientes causan rubor; el vértigo se presenta con la vista del abismo. Nada de esto está en nuestro poder; la razón no puede persuadir que lo dejemos de hacer. En cambio, la ira se ahuyenta con preceptos, por ser un vicio voluntario del alma, no de esos que sobrevienen por la condición del destino humano, y como tales afectan aun a los más sabios, como es el primer choque del alma, que inmediatamente nos sacude con la presunción de la injuria [219].

Esos primeros movimientos, dice Séneca, son inevitables: no son afectos, no implican *reato*. Se experimentan en el teatro y en la lectura. ¿Quién no se excita contra Clodio que destierra a Cicerón, contra Antonio que le mata, contra las violencias de Mario, contra la proscripción de Sula? Aun las marchas militares nos ponen en conmoción; nos aterran las pinturas de suplicios atroces, por justos que sean. Nos reímos con los que se ríen, nos apenan las gentes tristes y nos entusiasman certámenes ajenos.

Quae non sunt irae, non magis quam tristitia est quae ad conspectum mimici naufragii contrahit frontem, non magis quam timor qui Hannibale post Cannas moenia circumsidente lectoris percurrit animos, sed omnia ista motus sunt animorum moueri nolentium, nec adfectus sed principia proludentia adfectibus.

Nada de eso es ira, como tampoco es tristeza la contracción de la frente que causa la vista de un naufragio en el teatro, ni es tampoco temor lo que entristece el alma del lector ante Aníbal que después de Canas rodea los muros. Todo esto son movimientos de almas que se estremecen sin querer; no son afectos, sino preliminares de los afectos [220].

En estas últimas palabras introduce Séneca la noción que más tarde llamarán los Santos Padres *propassio*. Su importancia es tal que no necesita de encarecimientos para la formación de la conciencia moral. Séneca insiste una y otra vez en que ni esa *propassio* ni los movimientos que la acompañan es afecto, en que el alma se desmorona y se deshace.

Nihil ex his quae animum fortuito impellunt adfectus uocari debet: ista, ut ita dicam, patitur magis animus quam facit. Ergo adfectus est non ad oblatas rerum species moueri, sed permittere se illis et hunc fortuitum motum prosequi. Nam si

Nada de esto que estremece al azar el alma debe llamarse afecto. Porque todo esto lo sufre el alma más bien que lo hace el alma. Luego no es afecto el moverse con la especie de lo que se presenta a la vista, sino entregarse a ello y continuar

[219] *L. c.*, 2, 1, 2.
[220] *L. c.*, 5.

quis pallorem et lacrimas procidentis et irritationem humoris obsceni altumue suspirium et oculos subito acriores aut quid his simile indicium adfectus animique signum putat, fallitur nec intellegit corporis hos esse pulsus. Itaque et fortissimus plerumque uir dum armatur expalluit et signo pugnae dato ferocissimo militi paulum genua tremuerunt et magno inperatori antequam inter se acies arietarent cor exsiluit et oratori eloquentissimo dum ad dicendum componitur summa riguerunt.

ese movimiento fortuito. Porque se engaña el que toma como indicios de afectos y señales del ánimo la palidez y las lágrimas derramadas o la irritación del humor obsceno, o el suspiro profundo y los ojos encendidos de repente, y cosas parecidas, sin entender que son conmoción del cuerpo. El varón más fuerte palidece ordinariamente al ponerse las armas, y al guerrero más feroz se le estremecen ligeramente las rodillas al oir la señal del combate, y al insigne general le salta el corazón al ir a arremeterse las legiones, y el orador más elocuente se le tensan las extremidades cuando se prepara para hablar [221].

Si el afecto ha de ser un desquiciamiento y ruina total del alma, esas conmociones y mordeduras incidentales no lo serán si en el cataclismo se salva lo que da unidad y cohesión a todo el ser, es decir, la razón y el libre albedrío, la persona que incluye lo físico y lo moral, el entendimiento y las tendencias y la sensibilidad. Los afectos deben ser impulsos o tendencias, no parciales, sino de la misma persona, que pone en movimiento las facultades y órganos que constituyen su imperio. Además, para que el afecto sea pecaminoso u ofensivo, tiene que versar sobre una materia prohibida por precepto natural o positivo, por ser contrario a alguna persona. Esta nota la estudiarán los teólogos cristianos.

Ira non moveri tantum debet sed excurrere; est enim inpetus; numquam autem inpetus sine adsensu mentis est; neque enim fieri potest ut de ultione et poena agatur animo nesciente. Putauit se aliquis laesum, uoluit ulcisci, dissuadente aliqua causa statim resedit: hanc iram non uoco, motum animi rationi parentem; illa est ira quae rationem transiliit, quae secum rapit.

La ira no está sólo en conmoverse, sino en propasarse: pero nunca la tendencia se realiza sin consentimiento de la mente, ni se puede hablar de venganza y de pena siendo inconsciente el ánimo. Se cree uno ofendido; quiere vengarse; por disuadírselo algún motivo, se contiene al momento. A esto no le llamo ira, sino movimiento del alma que obedece a la razón. La ira se da cuando salta por encima de la razón, arrebatándola consigo [222].

Séneca habla del proceso de la pasión como un especialista consumado. Después de haber descrito los caracteres generales de la ira, dedica varios capítulos a describir sus fases. La primera agitación del alma queda descartada, lo mismo que la *primera especie* de la injusticia, que es el caer en la cuenta de la injuria. La tendencia que sigue, en que se acepta el reto injusto para

[221] *L. c.*, 3, 1-3.
[222] *L. c.*, 4.

vengar la injuria, es lo que constituye la ira, "es decir, la excitación del ánimo, que se lanza a la venganza con voluntad y con juicio" [223].

Et ut scias quemadmodum incipiant adfectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non uoluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio; alter cum uoluntate non contumaci, tamquam oporteat me uindicari cum laesus sim aut oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit; tertius motus est iam inpotens, qui non si oportet ulcisci uult sed utique, qui rationem euicit.

Y para que sepas cómo empiezan los afectos y crecen y se desbordan, hay un primer movimiento involuntario, como preparación del afecto, y cierta como amenaza. Hay otro movimiento voluntario, pero sin contumacia, como si me conviniera la venganza de la ofensa recibida, o que fulano sufra la pena del delito que cometió. El tercer movimiento es ya impotente; no se trata de si conviene vengarse y lo quiere; ya está vencida la razón [224].

Hay, por lo tanto, tres movimientos o fases. Los dos primeros son como antes los llamó, preliminares del afecto (= *principia proludentia adfectibus*). El tercero es el verdadero afecto, en el que reside la plena malicia del crimen.

Primum illum animi ictum effugere ratione non possumus, sicut ne illa quidem quae diximus adcidere corporibus, ne nos oscitatio aliena sollicitet, ne oculi ad intentationem subitam digitorum conprimantur; ista non potest ratio uincere, consuetudo fortasse et adsidua obseruatio extenuat. Alter ille motus, qui iudicio nascitur, iudicio tollitur.

El primer choque del alma no lo podemos esquivar con la razón, como tampoco todo aquello que dijimos sucede al cuerpo, ni el que nos deje de contagiar el bostezo de otro, ni el que los ojos se cierren al acercar súbitamente los dedos. Esto no lo puede dominar la razón; tal vez lo facilita la costumbre y la observación asidua. El segundo movimiento, que nace con el juicio, se elimina con el juicio [225].

A estos movimientos, que corresponden a los *primo primi* y *secundo primi* de los ascetas cristianos, los llama Séneca heraldos del *afecto*, prenuncios de la borrasca que se prepara en el alma para estallar con fuerza irresistible [226]. La importancia que esta teoría tiene en el problema capital de la formación de la conciencia se puede comprender por la doctrina isidoriana sobre el rompimiento del *decoro* o de la virtud del hombre por el pecado.

Las fuerzas que intervienen en ese decoro integral son unas internas y otras externas, a pesar de su común origen. Su equilibrio constituye la hermosura ontológica y moral del universo y de sus partes integrantes. La ruptura de ese equilibrio tiene por causa la debilidad del núcleo dinámico que forma cada individuo, y se llama *afecto* o *perturbación* del ánimo; en lenguaje cristiano es el pecado, así mortal como venial.

---

223 *L. c.*, 5.
224 *L. c.*, 4, 1.
225 *L. c.*, 2.
226 Séneca, *Dial.*, V, 10, 1.

San Isidoro toma de San Jerónimo y transmite una bellísima explicación del mecanismo de esa ruptura del equilibrio; San Jerónimo a su vez tomó de los estoicos y epicúreos los nombres de ἀπάθεια y ἀταραξία. El acto contrario a la ἀπάθεια es el πάθος, la *passio,* como la llama San Jerónimo. Pero el afecto no destruye en un solo momento —por lo menos no siempre— la realidad íntima del alma y de las fuerzas nobilísimas que la constituyen. Hay una fase previa en que el núcleo de las energías anímicas empieza a desmoronarse; es la *propassio,* que dice San Jerónimo y con él San Isidoro; es el pecado venial, que se diría en la terminología teológica actual. San Isidoro expresa así la diferencia de ambas palabras (notemos que se trata de diferencias de *palabras,* es decir, de cosas incorporales, según las clasificaciones estoicas):

> Inter passionem et propassionem, Hieronymus in Matthaeum distinguit dicens: quod passio reputatur in culpa; propassio, licet culpam habeat, tamen non teneatur in crimina. Ergo qui uiderit mulierem et anima eius fuerit titillata, hic propassione percussus est: si uero consenserit et de cogitatione adfectum fecerit (sicut scriptum est de Dauid: *Transierunt in adfectum cordis,* (Ps. 72), de propassione transit ad passionem et huic non uoluntas deest sed occassio[227].

Entre el texto de San Isidoro y el original de San Jerónimo no hay más divergencias que dos omisiones de San Isidoro. En San Jerónimo unos códices leen: "propassio, licet *initii* culpam habeat, tamen non tenetur in crimine". Otros, en vez de *initii,* leen *vitii.* San Isidoro, o el copista del códice que usaba, debió encontrar la lectura borrosa y omitió la palabra discutida. El contexto parece pedir *initii,* pues en la propasión hay una culpa o un vicio inicial no completo. El *vitii* no añadiría nada al sentido de la frase, pues ya la *culpa* implica la noción y la existencia del vicio. La esencia de la *propassio* está en su facilidad de *remisión*; es decir, en que, por ser ligera la adhesión al objeto ilícito, pueden romperse los tenues vínculos contraídos y volver (*remitti*) a su posición primera.

Además, San Jerónimo incluía los términos griegos que corresponden a *passio* y *propassio,* que son πάθος y προπάθεια. Esto indica que la contraposición de ambos términos científicos era corriente en la literatura[228]. Por lo que a προπάσχειν afecta, no estará de más advertir el cambio de significación que adquirió en el helenismo, es decir, en la época en que la filosofía estoica hizo sentir su influjo en la gramática y en la moral corriente. προπάσχειν se encuentra en los clásicos antiguos, en el sentido material de padecer antes. Sólo en Plutarco y en Plotino lo encontramos en el sentido de San Jerónimo.

---

227 *De diff. uerb.,* 431. Todas estas consideraciones sobre San Isidoro pueden verse en *Isidoriana,* 307 ss.

228 Véase en ML, 26, 28-29, el texto de San Jerónimo. Puede verse también San Agustín, *De Trin.,* XII, 12, 13 (ML, 42, 1007). Pero San Agustín se inspira más bien en la Escritura. La interpretación dada al pasaje agustiniano por Pedro Lombardo le sirvió de ocasión a Santo Tomás, In 2 d., 24, q. 3, a. 4, 5.

Plutarco dice hablando de las naves que "todo lo que está caliente o tibio está siempre más dispuesto al cambio y ha *sufrido antes* de perder la cualidad προπέπονθεν ἀνέσει τῆς ποιότητος (= *propassum est ante remissionem qualitatis*)" [229]; en cambio, el frío parece dar consistencia a la cualidad. La remisión o aflojamiento de la cualidad y la consistencia de la misma son dos conceptos de indudable procedencia estoica. Plotino habla de que el aire no es objeto de ningún προπάσχειν en el mecanismo de la visión; expresión no menos emparentada que la de Plutarco con la terminología estoica [230].

La doctrina isidoriana del párrafo analizado habría que completarla con la que él mismo da sobre la fornicación en las *differentiae rerum,* 163. La *propensio,* de la que habla, sería equivalente al tercer género de fornicación: "Tertio, dum *intentione* (intensidad) turpis cogitationis, nocturna quisque illusione polluitur".

2. LA ALTERNATIVA PERSONAL

1. El camino de la virtud. La ética es camino de la virtud, como la lógica es camino de la verdad. La misma sucesión de las fases cósmicas es camino recorrido por la naturaleza, como lo dice expresamente Crisipo [231]. La metáfora del *camino* de perfección refleja perfectamente la idea que se había formado de la moral, y responde a la categoría de *proficientes* (προκόπτοντες) en que se colocaban sus discípulos y seguidores.

Precisamente el estado de los proficientes fue objeto de una de las paradojas más chocantes y discutidas del Estoicismo. De ellos decían que no habían llegado al ideal del hombre sabio, y que por tanto carecían de la felicidad. Así dice Cicerón: "el que ha avanzado algo para obtener la virtud sigue todavía en la miseria, lo mismo que el que nada ha avanzado" [232].

Esta propiedad de la virtud es consecuencia lógica de su naturaleza. La virtud es una disposición de regularidad armónica: διάθεσις ὁμολογουμένη [233], como dicen en lenguaje intraducible los orientales. Séneca la traduce: "aequalitas ac tenor uitae per omnia consonans sibi" [234]. De esta propiedad fundamental se siguen otras secundarias, como la conexión de todas las vir-

229 *Quaest. Conv.,* V, 1; *Moralia,* 2, 725 A.
230 Cfr. Plotino, *Enéada* 4, 5, 2, § 10.
231 Estobeo, *Eccl.,* I, c. 10, 16c, pág. 130, 1-20: "Según Crisipo, elemento se dice de tres modos: 1.º a modo de fuego, por el cual se constituye lo demás (...). 2.º como se dicen los cuatro elementos (...) de los que constan todas las cosas (...), de dos la luna (e. decir de fuego y aire) y de uno el sol (...). 3.º lo primero que se constituyó así, y pudo dar origen (γένεσιν) desde Sí mismo *por camino* (ὁδῷ) hasta el fin (τέλος), y de allí disolviendo lo recoge en Sí por *camino semejante* (ὁμοίᾳ ὁδῷ)".
232 Cicerón, *De finibus,* V, 66.
233 Diógenes Laercio, VII, 89.
234 Séneca, *Epist.,* 31, 8.

tudes, quien tiene una las tiene todas. Los estoicos llamaban derecho o recto (ὀρθός) al virtuoso, y rectificación (κατόρθωμα) al acto virtuoso, concentrando la vida virtuosa en la integridad insobornable del hombre cumplidor de las exigencias jurídicas de las leyes razonables. La rectificación, una vez conseguida, no se pierde[235]. Semejantes pensamientos se leen en San Juan de la Cruz.

Esto no quiere decir para San Juan de la Cruz que una pequeña imperfección tenga en el alma efectos tan deplorables como si estuviera cargada de vicios y de pecados. Tampoco para los estoicos es igual el estado del proficiente que el del hombre degenerado y criminal: aunque no haya llegado a la posesión perfecta de la virtud, puede tener mucho camino andado para conseguirla y estar relativamente libre de afectos, hallándose capacitado plenamente para el cumplimiento de los "deberes medios". Como dice Cicerón, los estoicos, "aunque niegan que las virtudes y vicios puedan crecer, unos y otros pueden en alguna manera *expansionarse* (*fundi*) y *dilatarse*[236].

Esta expansión y dilatación tiene lugar en el ejercicio de los actos buenos de los hombres viciosos, en los que la tensión o atonía del alma es capaz de una elasticidad muy amplia.

Para ayudar al proficiente a mejorar su situación moral, los estoicos escribieron multitud de tratados ascéticos sobre vicios y virtudes, sobre la educación y sobre remedios contra el vicio. De ellos son muestra varios de los diálogos de Séneca y muchas de sus cartas, así como los escritos conservados de Musonio, Epicteto y Marco Aurelio, además de los fragmentos de los antiguos estoicos y de las referencias de Cicerón.

Las definiciones de la virtud son claras, después de lo anteriormente expuesto acerca de la tendencia y de los vicios. Cicerón la define así:

Virtus est adfectio animi constans conueniensque, laudabiles efficiens eos in quibus est.	La virtud es una disposición anímica continua y adecuada, que hace dignos de alabanza a aquellos en quienes reside.
Ipsa uirtus breuissime recta ratio dici potest[237].	En pocas palabras puede decirse que la recta razón es la virtud misma.

Más acertadamente la define Séneca:

---

[235] Esta idea, que es reflejo de la igualdad de los afectos viciosos tiene un sentido parecido a la doctrina de San Juan de la Cruz sobre la necesidad de la abnegación completa para unirse a Dios, cuando dice:

"Excusado es que pueda ir el alma adelante en perfección, aunque la imperfección sea mínima. Porque eso me da que una ave esté asida a un hilo delgado que a uno grueso; porque aunque sea delgado, tan asida se estará a él como al grueso, en tanto que no le quebrare para volar; pero por fácil que es, si no le quiebra, no volará... El que no tiene cuidado de remediar el vaso, por un pequeño resquicio que tenga basta para que se venga a derramar todo el licor que está dentro" (San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo,* I, 11, 5-6).

[236] *De finibus,* V, 66.

[237] *Tusc. disp.,* IV, 34.

Perfecta uirtus sit aequalitas ac tenor uitae per omnia consonans sibi, quod non potest esse nisi rerum scientia contigit et ars, per quam humana ac diuina noscantur[238].

La virtud perfecta es el equilibrio y tónica de la vida, siempre en consonancia consigo, lo cual no puede ser sin el conocimiento y experiencia de las cosas, por el que se conoce lo humano y lo divino.

Es, según Diógenes Laercio, una disposición (διάθεσις) conforme a la naturaleza[239]. En estas definiciones están condensados todos los aspectos de la virtud, que es una manifestación que da al alma su tono o tenor, conforme a la naturaleza, en forma de ciencia de lo divino y lo humano.

Sería largo el citar aquí los pasajes estoicos según los cuales la virtud es adquirible, pero también amisible por los muchos lazos que le tiende el mundo, saturado de vicios y seducciones, aunque Cleantes decía que la virtud no es amisible[240]. Por lo demás, la virtud del hombre es idéntica a la de los dioses[241].

También fue objeto de controversia el número de las virtudes. Aristón defendió que sólo hay una virtud con muchos nombres. Crisipo, en cambio, defendía que la virtud del alma radicaba en una sola fuerza o *potencia* (δύναμις), pero que las virtudes eran muchas, según sus objetos. Galeno ataca esta doctrina por parecerle incongruente el poner muchas virtudes para una sola fuerza[242]. El gran fisiólogo no admitía la unidad del *lógos* estoico, por parecerle el alma, como a Aristóteles, un conjunto de fuerzas combinadas en una entelequia.

La descripción de cada uno de los vicios y virtudes pertenece a estudios monográficos más que a la Ética general del Estoicismo. Por eso nos contentaremos aquí con una enumeración rápida de los elementos principales, para estudiar algo más detenidamente la orientación general de la ascética estoica.

Estobeo ha recogido la siguiente descripción de las virtudes y vicios cardinales, que son modelo para otras secundarias:

Φρόνησιν δ' εἶναι ἐπιστήμην τῶν ποιητέων καὶ οὐ ποιητέων καὶ οὐδετέρων, ἢ ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων φύσει πολιτικοῦ ζῴου, καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν δὲ ἀρετῶν οὕτως ἀκούειν παραγγέλλουσι· σωφροσύνην δ' εἶναι ἐπιστήμην αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων· δικαιοσύνην δὲ ἐπιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἑκάστῳ· ἀνδρείαν δὲ ἐπιστήμην δεινῶν καὶ οὐ

La prudencia es la ciencia de lo que se debe hacer u omitir, o ni lo uno ni lo otro; o la ciencia de lo bueno y de lo malo o de lo neutro para el animal naturalmente social. De las otras virtudes dicen en forma parecida. La templanza es la ciencia de lo elegible, de lo rechazable y de lo neutro. La justicia es la virtud distributiva de lo que conviene a cada uno. La fortaleza es la ciencia de lo temible,

---

238 *Ep.* 31, 8.

239 VII, 89.

240 Diógenes L., VII, 127.

241 Cicerón, *de legibus,* I, 8, 25.

242 Galeno, *De Hipp. et Platonis decretis,* V, 5 (167), 446 Mü.; V, 468 K.

δεινῶν καὶ οὐδετέρων· ἀφροσύνην δὲ ⟨ἄγνοιαν⟩ ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων...

de lo no temible y de lo neutro. La destemplanza es la ignorancia de lo bueno, de lo malo y de lo neutro...[243].

Esta división, completada por la magnanimidad, continencia y sutileza (ἀγχίνοια), recuerda, como se ve, la clasificación aristotélica de la virtud, aun cuando con la diferencia esencial de que para los estoicos las virtudes son ciencias. Fuera de esto, sólo merece consignarse otra diferencia relativa a la justicia, por el contraste que ofrece con el concepto aristotélico de esta virtud. En efecto, en el Estagirita la justicia es una virtud que ante todo ha de consistir en la equivalencia matemática de lo que se da y lo que se recibe[244]. Por eso, para Aristóteles no hace falta tener conocimiento de la justicia para practicarla[245]. Las ideas de Aristóteles corresponden en gran parte a las expuestas por Platón especialmente en la *República*[246], aun cuando en otro pasaje de las *Leyes* alaba Platón como única igualdad verdadera la que impone Zeus, llamando menguada y pobre a la que los hombres puedan establecer en las ciudades[247].

Para los estoicos, como para toda la antigüedad oriental, la justicia es atributo de la divinidad, que se comunica a la realeza y al gobernante en cuanto tal: es la virtud distribuidora de premios y castigos conforme a los merecimientos. Esta idea, tan conforme a la tradición hebrea, la ha recogido Filón en los estoicos, a quienes resume así:

῞Οτι ἀπονεμητικὴ τῶν κατ' ἀξίαν ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη καὶ τέτακται οὔτε κατὰ τὸν κατήγορον οὔτε κατὰ τὸν ἀπολογούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸν δικαστήν. ὥσπερ οὖν ὁ δικαστὴς οὔτε νικῆσαί τινας προῄρηται οὔτε πολεμῆσαί τισι καὶ ἐναντιωθῆναι, γνώμην δὲ ἀποφηνάμενος βραβεύει τὸ δίκαιον, οὕτως ἡ δικαιοσύνη οὐδενὸς οὖσα ἀντίδικος ἀπονέμει τὸ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ πράγματι.

Que la justicia es distribuidora conforme al mérito, y está al lado, no del acusador o del defensor, sino del juez. Porque así como el juez no se propone el que unos venzan, ni litigar, ni controvertir, sino que al pronunciar la sentencia da el premio a lo justo, así la justicia, que no es fiscal de nadie, distribuye a cada acción según lo que le corresponda[248].

Ya Aristóteles había colocado a la *epiqueya* por encima de la justicia, atribuyendo al *epieikés* una sabiduría y autoridad superior a la que pueden tener las normas dictadas por las asambleas legislativas, y considerándole en consecuencia capaz de enmendar los artículos de la legislación. Los estoicos rechazaron expresamente la *epiqueya*, por entender que en ella se establece

---

243 Estobeo, *Ecl.*, II, 59, 4, W.
244 Cfr. Aristóteles, *Mag. Mor.*, A. 1193 b, 33 ss.
245 *Magna Mor.*, A. 35, 1198 A, 15.
246 Cfr. Platón, *República*, 368 C ss., 427 d ss., 433 ss., 441-444.
247 Cfr. *Leyes*, 757 b.
248 Filón, *Leg. alleg.*, I, 87, pág. 84, 2 Wend.

una rivalidad entre el *epieikés* y el legislador [249], pero pusieron en el individuo un sentido de responsabilidad social que no espera a la obligación positiva de la ley para guardar con el prójimo las atenciones exigidas por una honradez acrisolada.

Esto ocurre principalmente en la discusión sostenida por Antípatro de Tarso contra su maestro Diógenes Babilonio, controversia en la que el discípulo se limitaba a interpretar estrictamente las normas estoicas, contra las que Diógenes había adoptado una actitud más relajada.

En el debate se discute el siguiente caso de moral. Una nave viene de Alejandría a Rodas cargada de trigo. En Rodas está el trigo a un precio exorbitante por efecto de una carestía pertinaz. El mercader sabe que dentro de poco arribará a Rodas otro convoy de naves frumentarias, que partió de Alejandría antes que su nave, que se ha adelantado en alta mar. ¿Debe guardar secreto sobre la próxima llegada del convoy y vender su trigo a precio de carestía?

Diógenes Babilonio sostenía que estaba obligado solamente a la tasa legal y a las disposiciones generales, y nada más.

Aduexi, exposui, uendo meum non pluris quam ceteri, fortasse etiam minoris, cum maior est copia. Cui fit iniuria?	Lo he traído, lo expongo y vendo mi mercancía, no más cara que otros; tal vez más barata, por tenerla más abundante. ¿A quién le hago injusticia? [250].
Sed num ista societas talis est, ut nihil suum cuiusque sit? Quod si ita est, ne uendendum quidem quidquam est, sed donandum.	¿Acaso la sociedad humana es tal que no puede uno tener algo propio? En este caso, no se podría vender. Habría que regalar [251].

Es como si un hombre honrado, por defectos de una finca urbana suya, la quiere vender. ¿Está obligado a decir que es mala, que amenaza ruina, que hay culebras en las habitaciones? Allá lo verá el comprador. ¿Acaso se puede decir que engañan los que anuncian la venta con el título: *Villa excelente, sólidamente construida*?... "Donde dictamina el comprador, ¿qué dolo hay en el que vende?... ¡Qué cosa tan absurda si el pregonero dice por mandato del propietario: *Vendo una casa apestada*!" [252]. Si un hombre no está obligado a decirlo todo, ¿por qué en el caso presente ha de tener que declarar todo lo que sabe?

Es la teoría objetivista de Aristóteles. El positivismo jurídico nada tendría que oponer a esta argumentación de Diógenes, pues de la ley es fijar los

---

249 Estobeo, *Ecl.*, II, pág. 95, 24 W. La oposición aparente entre la función del *epieikés* y el legislador ha sido magistralmente expuesta y resuelta por Suárez. Cfr. E. Elorduy, *La epiqueya en la sociedad cambiante. Teoría de Suárez.* Anuario de Filosofía del Derecho, XIII (1967-1968), 231-253.

250 Cicerón, *De officiis*, III, 51.

251 *L. c.*, 53.

252 *L. c.*, 55.

precios, y los contratantes no tienen más obligaciones que la de cumplir fielmente con la ley.

La moral estoica, tal como la interpreta el Tarsense Antípatro, es más exigente. Según él, los vínculos sociales nos obligan a considerar propia la utilidad común. El que no manifieste los defectos de su mercancía procede peor que aquel que preguntado por el camino, no lo quiere decir y deja que se extravíe el peregrino. A ese tal, en Atenas, públicamente se le declara *execrable.*

Emptorem pati ruere et per errorem in maximam fraudem incurrere.

Pues más es tolerar que el comprador se arruine y que incurra por ignorancia en fraude tan grande[253].

La posición de Antípatro es la única compatible con la definición estoica de la justicia, que pide a cada ciudadano todo el sentido de responsabilidad del juez y del legislador, que no puede permitir lucros exorbitantes a unos pocos mercaderes con ruina general y padecimientos de pueblos enteros.

2. Los vicios. Para Aristóteles los vicios son hábitos contrarios a las virtudes. Los estoicos dieron gran importancia a otra división más psicológica y menos artificiosa, al dividir los vicios en los que son producidos por el bien aparente y por el mal aparente. Cicerón describe así los cuatro vicios fundamentales:

Nam cum omnis perturbatio sit animi motus uel rationis expers uel rationem aspernans uel rationi non obediens, isque motus aut boni aut mali opinione citetur bifariam, quattuor perturbationes aequaliter distributae sunt: nam duae sunt ex opinione boni, quarum altera, uoluptas gestiens, id est, praeter modum elata laetitia, opinione praesentis magni alicuius boni, altera quae est inmoderata adpetitio opinati magni boni rationi non obtemperans, uel cupiditas recte uel libido dici potest. Ergo haec duo genera, uoluptas gestiens et libido, bonorum opinione turbantur, ut duo reliqua, metus et aegritudo malorum. Nam et metus opinio magni mali inpendentis et aegritudo est opinio magni mali praesentis et quidem recens opinio talis mali ut in eo rectum uideatur esse

Como toda perturbación es un movimiento del alma irracional, o menospreciador de la razón y desobediente de ella, y este movimiento es producido de dos maneras —por la impresión del bien o del mal aparente—, son cuatro las perturbaciones, que se dividen por partes iguales. Porque dos tienen por causa la apariencia del bien; una de ellas es el *placer* exuberante, o lo que es lo mismo, un regocijo exaltado inmoderadamente por la apariencia de algún gran bien; y la otra, que consiste en tendencia intemperante ante un gran bien aparente, sin obedecer a la razón, que se puede llamar *concupiscencia.* Así pues, estas dos clases, el placer exuberante y la concupiscencia, son perturbaciones ocasionadas por la apariencia del bien, como el *miedo* y la *tristeza* son ocasionadas por

[253] *L. c.*, 55.

angi; id autem est, ut is qui doleat oportere opinetur se dolere.

el mal. Porque el miedo es impresión de un grande mal que amenaza, y la tristeza es impresión de un grande mal presente, y por cierto una impresión aún reciente de ese mal, de modo que parezca justificada la congoja que produce; esto es, el que la sufre opina que le conviene padecer ese dolor[254].

Un rasgo importante de estos cuatro afectos es que los ocasionados por el mal aparente tienen un efecto opresor y constrictor sobre el alma (συστολή, μείωσις); es como si la desmenuzara la fuerza enorme de la desgracia, que súbitamente cae sobre ella. En cambio, los dos vicios provenientes de la apariencia del bien, el regocijo desmesurado y la concupiscencia, producen el efecto de la inflación exaltada (ἔπαρσις); el alma queda hinchada, vacía, sin el lastre propio del ánimo constante y entero.

3. Psicoterapia estoica. Hay que tener en cuenta esta doble impresión para entender la psicoterapia estoica, que tiene como norma fundamental para su procedimiento curativo el empleo de medios progresivos que lentamente dan al alma su solidez natural. Si la λύπη (de λύειν disolver) es trituramiento del alma, que se desmorona, el remedio ha de estar en apuntalar y levantar poco a poco lo que se venía al suelo.

Omnibus enim modis fulciendi sunt, qui ruunt nec cohaerere possunt propter magnitudinem aegritudinis; ex quo ipsam aegritudinem λύπην Chrysippus, quasi solutionem totius hominis appellatam putat.

Porque de todas las maneras posibles hay que apuntalar a los que se derrumban por no poderse sostener con la grandeza de la enfermedad. Por eso piensa Crisipo que se llamó λύπη por ser como disolución de todo el hombre[255].

Mas el remedio, como queda indicado, no puede ser repentino. Tiene que ser inyectado en dosis tolerables para el organismo enfermo. La primera cautela que se debe tomar es no hablarle al enfermo de la causa del mal que le aqueja, sino de su perturbación, de su enfermedad. A uno que sufre por la muerte de los suyos no le dirás que la muerte no es un mal, sino que la desesperación y congoja extremadas no le pueden hacer ningún bien. Oigamos a Cicerón:

Quare omnium philosophorum, ut ante dixi, una ratio est medendi, ut nihil quale sit illud, quod perturbet animum, sed de ipsa sit perturbatione dicendum. Itaque pri-

Por eso, como antes dije, todos los filósofos tienen este procedimiento curativo, de no hablar del mal que les perturba, sino de la misma perturbación. Así, cuan-

[254] Cicerón, *Tusc. disp.*, III, 11, 24.
[255] Cicerón, *Tusc. disp.*, III, 25, 61.

mum in ipsa cupiditate, cum id solum agitur, ut ea tollatur, non est quaerendum, bonum illud necne sit, quod libidinem moueat, sed libido ipsa tollenda est, ut siue quod honestum est, id sit summum bonum, siue uoluptas siue horum utrumque coniunctum siue tria illa genera bonorum, tamen, etiamsi uirtutis ipsius uehementior adpetitus sit, eadem sit omnibus ad deterrendum adhibenda oratio. Continet autem omnem sedationem animi humana in conspectu posita natura.

do se trata de extirpar una concupiscencia, no hay que discutir si es un mal o un bien lo que provoca a la sensualidad. Sino que hay que extirpar la misma concupiscencia, empleando, para apartarse de ella, un modo de hablar que sea aplicable para las tres clases del sumo bien, ya sea que consista en lo honesto (estoicos), ya en el placer (hedonistas, epicúreos), ya en ambas cosas, aun cuando la tendencia a la virtud sea más vehemente. Todas las medicinas están en la misma naturaleza que tenemos a la vista[256].

La panacea de la naturaleza está en hacer ver que todas las desgracias son soportables: lo que Crisipo aconseja es el no intervenir en los tumores del alma cuando son recientes, es decir, poco maduros, aun cuando Cicerón confiesa que se ha visto él precisado a usar medicinas más fuertes por el dolor extraordinario producido por la muerte de su hija. Lo primero, según Crisipo, en el oficio de consolar es "quitar la creencia que tiene el doliente, si juzga que al atribularse cumple con un deber justo"[257]. Cleantes era más extremoso, pues trataba de hacer ver que aquello no es ningún mal. Los peripatéticos, en cambio, trataban de hacer ver que no era un mal tan grande como para no admitir la consolación. Los epicúreos, finalmente, pretendían convencer de que nada hay ni de extraño ni de malo en la vida[258].

Fuera de estos procedimientos generalísimos y abstractos, los estoicos utilizaron remedios concretos para la extirpación de los vicios. Séneca ofrece tres de capital importancia: el *ocio,* esto es, el retiro; la *pobreza* y la *meditación de la muerte.*

El *ocio* de la vida retirada tiene un poder curativo fundado en la naturaleza de las mismas causas que producen la enfermedad. Su efecto, es decir, las falsas ideas sobre el bien y el mal, nos vienen "por la fuerza seductora de las cosas externas y por la conversación de los que a uno le rodean"[259]; "tam ex rebus ipsis quam ex diuulgatione famae"[260]. En la Roma imperial, el impacto producido en los hombres por los espectáculos y diversiones, manifestación de una prosperidad mal administrada, tenía un poder disolvente, que sólo ha sido superado en el mundo moderno.

Contra esta segunda causa que obra en nosotros por la sugestión sutil, pero continua y eficaz de la conversación, de la moda, de la propaganda, en una palabra, de eso que llamamos el mundo de los placeres, de los negocios y

---

256 Cicerón, *Tusc. disp.,* IV, 29, 62.
257 Cicerón, *Tusc. disp.,* III, 76.
258 Cfr. Cicerón, l. c.
259 Diógenes Laercio, VII, 89.
260 Calcidio, *Coment. al Timeo,* c. 165.

del dinero, y de las relaciones sociales e intereses creados, puede uno curarse por el retiro, que consiste precisamente en volver las espaldas al mundo.

De este remedio trata el libro octavo de los diálogos de Séneca, intitulado *De otio,* cuyo comienzo desgraciadamente se ha perdido. La primera frase conservada parece decir precisamente lo que acabamos de indicar: que el medio ambiente es un atractivo continuo para los vicios; comienza así:

Cur nobis magno consensu uitia commendat. Licet nihil aliud salutare temptemus, proderit tamen per se ipsum audere; meliores erimus singuli [261].

Pues de completo acuerdo nos encaminan al vicio. Sin intentar otra cosa que cumplir, ayudaría sin embargo el atreverse por sí mismo; mejor estaremos aislados.

Pero los estoicos no se contentan con remedios puramente negativos: ni la fuga del mundo, ni la pobreza, ni la meditación de la muerte han de practicarse en ese ambiente gris de una vida que se extingue sin luz, sin calor y sin alegría. Séneca considera esa ascética como una caricatura de su escuela.

En la soledad la primera ventaja que se obtiene es el estar mejor acompañado.

Quid, quod secedere ad optimos uiros et aliquod exemplum eligere, ad quod uitam derigamus, licet? Quod sine otio non fit: tunc potest obtineri quod semel placuit, ubi nemo interuenit qui iudicium adhuc imbecillum, populo adiutore, detorqueat.

Porque se puede uno retirar a la compañía de los hombres mejores, escoger algún modelo que sirva para orientar nuestra vida; cosa que sólo en el ocio (de la soledad) es factible. Entonces se puede lograr lo que alguna vez nos complació, donde nadie con la ayuda del mundo influya para trastornar el criterio aún tierno [262].

A esta propensión eremítica se puede oponer un reparo fuerte, sacando argumentos de la misma doctrina estoica. ¿No dicen los del Pórtico que su ideal es trabajar hasta el fin de la vida, sin cesar de cooperar al bien común, ayudando a todos, socorriendo aún a los enemigos con manos ya seniles? Séneca se propone esta objeción [263], pero contesta a ella haciendo ver que la soledad no es óbice al cumplimiento de los deberes sociales, y desarrolla la teoría de las dos repúblicas a que en otro pasaje hemos aludido [264].

El segundo remedio contra los afectos viciosos, tan importantes o más que el retiro y la meditación, es la *pobreza.* No se trata de la miseria y del hambre, tal como las han tenido que sufrir ciudades cercadas para no caer bajo el dominio del vencedor; ni de las privaciones soportadas por ejércitos que para conquistar reinos ajenos han tenido que alimentarse de raíces y cosas que el decir repugna. Se trata de una pobreza que nos promete la li-

---

[261] Séneca, *Dial.,* VIII, 1.
[262] *L. c.*
[263] *L. c.,* 4.
[264] *Die Sozialphilosophie,* 220.

bertad perpetua sin temores humanos, ni religiosos, de los hombres ni de Dios[265].

No está el remedio en echar las riquezas por la borda, sino en dominar los propios afectos. Por eso es recomendable ejercitarse en vivir pobremente.

Incipe ergo, mi Lucili, sequi horum consuetudinem et aliquos dies destina quibus secedas a tuis rebus minimoque te facias familiarem; incipe cum paupertate habere commercium; 'Aude hospes contemnere opes et te quoque dignum finge deo'. Nemo alius est deo dignus quam qui opes contempsit; quarum possessionem tibi non interdico, sed efficere uolo ut illas intrepide possideas; quod uno consequeris modo, si te etiam sine illis beate uicturum persuaseris tibi, si illas tamquam exituras semper aspexeris.

Comienza, por tanto, oh Lucilio, a seguir la costumbre de éstos, y destina algunos días para retirarte a tus asuntos y familiarizarte a pasar con lo menos posible: comienza a tener trato con la pobreza. 'Comienza, oh huésped, a despreciar las riquezas y hazte digno de Dios'[266]. Nadie es digno de Dios, fuera del que desprecia las riquezas, cuya posesión no te prohibo, pero deseo que las poseas sin miedo. A esto llegarás sólo cuando te persuadas de que sin ellas puedes ser dichoso, mirándolas siempre como fugitivas[267].

La pobreza es un ejercicio de liberación moral, de independencia, de entereza de alma que de nada depende. Es la condición necesaria, para que el hombre pueda disponer libremente de sí y de sus cosas. El que teme perder las riquezas es esclavo de ellas. Por eso el filósofo tiene que hacerse cuenta de que lo deja todo.

Proice omnia ista, si sapis, immo ut sapias, et ad bonam mentem magno cursu ac totis uiribus tende; si quid est quo teneris, aut expedi aut incide. 'Moratur, inquis, me res familiaris; sic illam disponere uolo ut sufficere nihil agenti possit, ne aut paupertas mihi oneri sit aut ego alicui'. Cum hoc dicis, non uideris uim ac potentiam eius de quo cogitas boni nosse; et summam quidem rei peruides, quantum philosophia prosit, partes autem nondum satis subtiliter dispicis, necdum seis quantum ubique nos adiuuet.

Echa de ti todo eso, si estás cuerdo, o para que lo estés; y procura una mente sana a toda prisa y con todas tus fuerzas. Si algo te tiene asido, lo sueltas o lo cortas. Dirás: 'me detiene la hacienda; la quiero disponer de modo que me baste sin trabajar, para que la pobreza no me preocupe, o sea yo preocupación para otros'. Cuando así hablas, pareces ignorar la fuerza de aquel bien en que piensas. Ves en bulto la utilidad de la filosofía; pero no distingues con suficiente claridad sus partes y cuánto nos ayuda en todo[268].

Esa libertad y agilidad de la mente, que se mueve sin ligaduras de miedos y preocupaciones, se adquiere mediante la pobreza voluntaria.

Paupertas expedita est, secura est. Cum classicum cecinit, scit non se peti; cum aqua conclamata est, quomodo exeat, non

La pobreza está suelta, está segura. Cuando tocan a rebato, ya sabe que no le buscan a él. Cuando oye los gritos de

---

265 Séneca, *Ep.* 17, 6-7.
266 Virgilio, *Eneida,* VIII, 364.
267 Séneca, *Ep.* 18, 12-13.
268 Séneca, *Ep.* 17, 1-2.

quid efferat quaerit; ut si nauigandum est, non strepunt portus nec unius comitatu inquieta sunt litora; non circumstat illam turba seruorum, ad quos pascendos transmarinarum regionum est optanda fertilitas. Facile est pascere paucos uentres et bene institutos et nihil aliud desiderantes quam impleri: paruo fames constat, magno fastidium. Paupertas contenta est desideriis instantibus satis facere: quid est ergo quare hanc recuses contubernalem cuius mores sanus diues imitatur? Si uis uacare animo, aut pauper sis oportet aut pauperi similis. Non potest studium salutare fieri sine frugalitatis cura; frugalitas autem paupertas uoluntaria est.

¡agua!, ¡agua!, piensa en salir, no en sacar. Si hay que navegar, no se alborota todo el puerto, ni se inquieta la costa con la comitiva de un hombre. No le rodea un ejército de esclavos, cuya manutención necesita la fertilidad de las regiones de ultramar. Cosa fácil es llenar pocos vientres bien acostumbrados, que sólo quieren llenarse: el hambre gasta poco; la hartura, mucho. La pobreza se contenta con satisfacer los deseos apremiantes. ¿Por qué rehusar esta compañía, cuyas costumbres imita el rico que está en sus cabales? Si quieres tener el alma despejada, necesitas ser pobre o semejante al pobre. No puede haber ideales sanos sin frugalidad, y ésta consiste en la pobreza voluntaria [269].

El valor moral de la pobreza tiene puntos de semejanza con la *preparación para la muerte,* con la diferencia de que este último remedio es más radical, más heroico. El temor que infunde la pobreza, en último término se basa en el miedo a la muerte. Por eso, Séneca ataca en sus últimos reductos a la codicia, cuando ésta se presenta como preocupación necesaria para la vida.

Si quid te uetat bene uiuere, bene mori non uetat. Non est quod nos paupertas a philosophia reuocet, ne egestas quidem; toleranda est enim ad hoc properantibus uel fames.

Si hay algo que te prohibe vivir bien, no te impide el morir bien. No hay por qué la pobreza nos aleje de la filosofía, ni siquiera la carencia; los que siguen este camino han de soportar incluso el hambre [270].

Así como son fútiles los miedos ocasionados por el temor de la miseria, lo son también los de la muerte. A unos y otros tiene que atacar el varón virtuoso con el pecho descubierto. A su amigo Lucilio, a quien supone enfermo, le da este remedio universal: "Ego tibi illud praecipio quod non tantum huic morbo, sed totius uitae remedium est: contemne mortem: nihil triste est, cum huius metum contemnimus" [271]. Deshacer ese fantasma es desterrar de la mente todos los temores: "medita sobre la muerte; que equivale a mandar meditar de la libertad" [272]. Consejo que en otra forma es igual a este

[269] *L. c.,* 3-5. Sería erróneo confundir los ideales de la pobreza estoica con los de la pobreza evangélica; pero esto no impide que tengan puntos de contacto, muy especialmente en lo que se refiere al valor ascético de la pobreza como fundamento de las virtudes. Séneca hubiera podido suscribir la frase lapidaria de San Ambrosio en el comentario a las bienaventuranzas, al decir de la pobreza, como primer bienaventuranza del Señor: "ordine enim prima est et parens quaedam generatioque virtutum" (San Ambrosio, *in Luc.,* cap. 6, post. init.).

[270] Séneca, *Ep.* 17, 5-6.

[271] Séneca, *Ep.* 78, 5: "Te mando un remedio, no sólo para este mal, sino para toda la vida: Desprecia la muerte: nada es triste si despreciamos su temor".

[272] Séneca, *Ep.* 26, 10.

otro: "si quieres verte exento de toda preocupación, suponte que te ocurre todo aquello que temes, y mide ese mal, cualquiera que sea: tasa la grandeza de tu temor"[273]. Al fin veríamos "que no es la muerte lo que nos causa espanto, sino el pensar en ella"[274].

Todas estas afirmaciones podían tildarse de fanfarronadas si no estuvieran trabadas en un sistema filosófico. Los motivos en que se fundan se pueden reducir a la tesis de que la muerte es una cosa indiferente con apariencias de mal. En efecto: los temores de la muerte se pueden basar en cuatro motivos: a) En la repugnancia natural a la disolución —a volver a la naturaleza—, por la idea de que esto nos priva de grandes bienes. b) En el desconocimiento de lo que nos aguarda al otro lado de la muerte. c) En el terror que causan las tinieblas, en que creemos envuelta la muerte. d) En la impresión que nos causan los suplicios infernales descritos por tantos poetas ingeniosos[275].

Por de pronto, Séneca se adhiere a la sentencia de Platón, al decir que Dios no pudo hacer el mundo con malos sentimientos: "por lo tanto, lo hizo lo mejor que pudo"[276]. Apoyado en este raciocinio, cree obligación del moralista extirpar todo temor de la muerte: la vida terrena es la que —siguiendo al mismo Platón y a una tradición inmemorial de Grecia— hay que considerar más bien como un mal:

Nam corpus hoc animi pondus ac poena est; premente illo urgetur, in uinclis est, nisi accessit philosophia et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit et a terrenis ad diuina dimisit.	Pues este cuerpo es peso y pena del alma; la oprime y encarcela, a no ser que venga la filosofía y la haga respirar con el espectáculo de la naturaleza, elevándola de la tierra a Dios[277].

Con la separación de alma y cuerpo dejaremos de ser lo que somos, mas no por eso pereceremos: a nosotros nos parece que el disolvernos, el retornar el alma y el cuerpo a la naturaleza, es perecer, porque no vemos más que lo que tenemos ante los ojos: el embotamiento mental nos impide ver más allá[278].

Mas ¿en qué consiste esa disolución y retorno a la naturaleza? Séneca contesta que, por de pronto, en una paz perpetua[279]. De haber un estado consciente a la otra banda de la muerte, éste tiene que ser de felicidad y no de tormento, según Séneca, que lo razona con este dilema: "la muerte nos aniquila o nos descarga. A los que despide sin la carga que traían, les aguarda

---

273 *Ep.* 24, 2.
274 *Ep.* 30, 17.
275 Cfr. *Ep.* 82, 15-16.
276 *Ep.* 65, 10.
277 *Ep.* 65, 16.
278 Cfr. *Ep.* 71, 14.
279 *Dial.*, VI, 19, 6.

un estado mejor: a los que son aniquilados no les queda nada, ni bueno ni malo"[280].

Mors quid est? aut finis aut transitus. Nec desinere timeo (idem est enim quod non coepisse), nec transire, quia nusquam tam anguste ero.	¿Qué es la muerte? El término o tránsito. No temo acabar, pues es lo mismo que no haber comenzado; ni el tránsito, porque en ninguna parte estaré peor[281].

Para tranquilizarse de que no hay tormentos recurre una y otra vez a la creencia de la palingenesia, diciendo unas veces que si fuera de esta vida hubiera tormentos, los recordaríamos de nuestro estado anterior: un candil es lo mismo antes de encenderse que después de apagado[282]. Otras veces la idea de la palingenesia le hace comparar la muerte a una mudanza, a la de las estaciones del año que van y vuelven, al curso de las estrellas que desaparecen para volver a nacer[283]. Otras veces sueña en la conflagración, que ha de introducir las almas en el seno puro de la luz divina, en que se ha de resolver todo el firmamento[284].

Los estoicos y demás filósofos de la antigüedad no advirtieron la inconsistencia de este dilema por falta de un concepto puro de espiritualidad, que no se contenta con hacer del alma algo supramaterial. Sobre este fundamento se elevó la ascética de la muerte, que es el sistema más recio que la moral precristiana excogitó para librar al hombre de sus pasiones.

En estas dos teorías de la pobreza y de la muerte, aunque sustancialmente estoicas, hay una fuerte dosis de elementos característicos de la Estoa imperial y, muy en particular, de Séneca. Un rasgo digno de notarse es que la mayoría de las ideas sobre la muerte pertenecen al libro *De consolatione ad Marciam* por la muerte de su hijo, y a las epístolas, que están escritas con las perspectivas del imperio sanguinario de Nerón. Esta circunstancia explica que Séneca se nutriese a sí mismo y a sus amigos con pensamientos heroicos. A su propia casa había llegado la furia criminal del emperador, arrebatándole dos esclavos que mueren heroicamente. ¿Eran estos cristianos? Este hecho solucionaría muchos enigmas: explicaría una tradición cristiana sobre la amistad de Séneca y Pablo; el que a Séneca se le tuviera incluso por escritor cristiano; el que Pablo —años antes— enviara saludos especiales a los de la casa del César; el que Séneca —conocedor de las ideas cristianas— nunca haga una alusión a ellas, a pesar de la semejanza externa que las da algún parecido; el que Séneca dejara en el mundo una joven viuda, que guardó para con su difunto marido una conducta que sólo con el cristianismo empezó a ser habitual; el que en vida tuviera con Paulina consideraciones tan tiernas

280 *Ep.* 24, 18.
281 *Ep.* 65, 24.
282 Cfr. *Ep.* 54, 45.
283 *Ep.* 37, 11; *Ep.* 107, 8; QN, III, 30, 7.
284 *Dial.*, VI, 26, 7.

que son excepcionales y únicas en el mundo antiguo y son semejantes a las que el apóstol Pablo hacía básicas para el amor mutuo, que se funda en la identidad de espíritu [285]. Pero todo eso cae fuera del Estoicismo.

La ascética de la pobreza y de la muerte adquieren este relieve dentro de la filosofía del Pórtico —o mejor dicho en Séneca— precisamente en el momento en que el ideal de la pobreza evangélica y del culto al martirio germinan en todo el Imperio y brillan con una floración nueva y sobrenatural de elevación y heroísmo. Esta coincidencia cronológica debiera tenerse en cuenta, así para estudiar las relaciones entre el Cristianismo y el Estoicismo, como para fijar el sentido que tiene en Séneca esa orientación, a primera vista negativa, de su moral.

La ética individual del Estoicismo culmina en la formación del hombre sabio. Sobre la estructura ontológica de su alma nos hemos ocupado en otro lugar [286]. Nos resta aquí solamente el estudio del sabio como prototipo y ejemplar de moralidad. Su semblanza constituye uno de los "tópicos" principales de la parenética estoica.

4. El hombre ideal. Al sabio estoico, hoy le llamamos el hombre ideal. "El llamarse sabio, oh Fedro, me parece algo grande, y que sólo conviene a Dios. Le sería más adecuado y de mejor tono el nombre de filósofo o cosa parecida" [287].

La sabiduría fue considerada como atributo de los dioses por los corifeos de la cultura helénica, que desde Platón, Isócrates y Aristóteles trataron de pedantes a los sofistas, que presumían de sabios. Parecía ya retirada del comercio ordinario la apelación de sabios, atribuida antes a los profesionales de las letras. Pero una generación más tarde este término irrumpió de nuevo en la literatura, perdurando varios siglos hasta que con el triunfo de la cultura cristiana cayó de nuevo en desuso. La Edad Media sólo llamará *sapientes* a los antiguos, en el mismo sentido que esta palabra tenía en la cultura grecorromana al aplicársela a los ocho sabios de Grecia.

No es éste el sentido ingenuo que se da a la palabra *sabio* en la filosofía del Pórtico. El sabio es un ser mediodivino mediohumano, entre histórico e ideal, que pertenece tanto a la especulación filosófica como a las creencias o supersticiones religiosas. Según Diógenes Babilonio, hasta su tiempo no había aparecido hombre alguno digno de esta apelación. Tal era la opinión de Zenón y de sus sucesores [288]. Mas Séneca rebaja a veces tanto el nivel de la sabi-

---

285 Cfr. Séneca, *Ep.* 104, 2. Sobre las relaciones entre Pablo y Séneca —en sentido negativo— puede verse Sevenster: *Paul and Seneca,* Leiden, 1961.

286 *Die Sozialphilosophie,* págs. 130-134.

287 Platón, *Fedro,* 278 d.

288 Cfr. Sexto Empírico, *Adv. Math.,* IX, 33.

duría, que basta el tener un carácter entero para merecer tan honrosa calificación: un analfabeto puede ser sabio:

Quid est autem quare existimem non futurum sapientem eum qui litteras nescit, cum sapientia non sit in litteris?

¿Por qué no he de considerar sabio a quien ignora las letras, si no está en ellas la sabiduría? [289].

Probablemente Catón fue un verdadero sabio, como lo fueron Ulises y Hércules [290]. Lo que Séneca no admite es que las ciencias físicas basten para hacer sabios. Según Posidonio, en cambio, los inventores de las herramientas y de las artes necesarias para la vida, como las textiles, fueron sabios, como lo fueron también los jefes de los pueblos primitivos de la prehistoria [291].

La diversidad de sentidos de la palabra sabio nos obliga primeramente a fijar más este concepto, molde donde se vaciaron la mayoría de los dogmas morales de la Estoa. El concepto de sabio no es oriundo de Grecia, que lo ridiculizaba en los sofistas. Los mismos estoicos, que lo reintrodujeron, no se atrevieron a conceder a sus maestros este honor sobrehumano. El *sapiens uester,* que suele poner Séneca en labios de sus contrincantes helénicos, envuelve siempre un gesto de ironía, a la que el cordobés contesta en el mismo tono.

El sabio aparece ya como un ser personal y existente, ya como ejemplar de virtud idealizada. En uno y otro caso caben dos acepciones: el ser personal es unas veces divino y otras veces humano. El modelo o ejemplar de la virtud se describe unas veces como personificado y otras veces como pura abstracción de virtud. Para mayor claridad podría servir la siguiente clave:

Sabio	*existente*	*ser divino*
		ser humano
	idealización	*personificada*
		abstracta

Cada una de estas cuatro acepciones puede confirmarse con abundantes ejemplos. Según Diógenes Laercio, dicen los del Pórtico que:

Θείους τ' εἶναι ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἱονεὶ θεόν. τὸν δὲ φαῦλον ἄθεον.

Los sabios son divinos; porque tienen en sí algo divino; en cambio, el hombre malo es ateo [292].

Séneca los iguala a los dioses:

---

289 *Epist.,* 88, 32.
290 *Dial.,* II, 2, 1.
291 Séneca, *Ep.* 90, 10; 20-21; 25. Sobre este punto véase el cap. último del vol. I.
292 Diógenes Laercio, VII, 119.

Sed 'si cui uirtus animusque in corpore praesens', hic deos aequat[293].

Mas si alguno hay, en cuyo cuerpo imperen la uirtud y el ánimo, este tal iguala a los dioses.

La única diferencia está en la eternidad de Dios, de la cual carece el sabio; pero esto no obsta a que el hombre, dentro de términos más reducidos, se estime igual a la divinidad de Júpiter. "¿En qué gana al varón bueno? En que es bueno con más duración; el sabio no se estima en menos porque sus virtudes actúen en espacio más breve. Así como de dos sabios no es más feliz el que falleció en la vejez, que otro cuya virtud terminó en menos años, así tampoco Dios vence al sabio en felicidad. No es la virtud mayor por ser más larga. Júpiter lo tiene todo, pero lo da a otros: él se reserva sólo este disfrute de ser causa de que todos disfruten. El sabio ve las cosas en poder de otros y las desprecia con la misma igualdad de alma que Júpiter, y en esto le aventaja, en que Júpiter no puede usar para sí de esas cosas; el sabio no quiere"[294]. Esta arrogante descripción del sabio puede completarse aún con otras ideas; tal es el parentesco entre el sabio y Dios. El sabio es hijo de Dios con una filiación contraída por semejanza, mejor dicho, por la identidad del ser moral de ambos.

Inter bonos uiros ac deos amicitia est, conciliante uirtute: amicitiam dico? immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt, discipulus eius aemulatorque et uera progenies, quam parens ille magnificus, uirtutum non lenis exactor, sicut seueri patres durius educat.

Entre los varones buenos y los dioses hay amistad contraída por la virtud. ¡Qué digo amistad! Hay parentesco y semejanza, porque el hombre bueno sólo se diferencia de Dios en tiempo, porque es discípulo suyo, competidor y auténtica progenie, que aquel buenísimo padre, exigente y riguroso en cuestión de virtudes, educa austeramente como los padres severos[295].

Esta elevación de categoría lleva consigo la escasez de varones sabios "¿Dónde encontraremos a éste, a quien llevamos buscando tantos siglos?"[296]. Por eso, al hablar ordinariamente del varón sabio, confiesa Séneca que no se refiere a ese que se iguala con los dioses y que tal vez sólo aparece como el ave fénix, de cinco en cinco siglos:

Iam tibi iste persuasit uirum se bonum esse? Atqui uir bonus tam cito nec fieri potest nec intellegi. Scis quem nunc uirum bonum dicam? hunc secundae notae; nam

¿Te ha persuadido ése de que él es varón bueno? Ten en cuenta que al varón bueno no se puede hacer ni entender en tan corto tiempo. ¿Sabes a quién llamo va-

293 Séneca, *Ep.* 92, 30, y Virg. *Aen.*, V, 363.
294 Séneca, *Ep.* 73, 13-14; cfr. *Ep.* 53, 11.
295 Séneca, *Dial.*, I, *De prov.*, 1, 5. Lo más característico es la "necessitudo"
296 Séneca, *Dial.*, IX, 7, 4.

ille alter fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur.

rón bueno? Al de la segunda categoría: porque aquel otro nace una vez, como el ave fénix, cada quinientos años [297].

Esto no quiere decir que nunca nace el sabio:

Non est quod dicas, ita ut soles, hunc sapientem nostrum nusquam inueniri. Non fingimus istud humani ingenii uanum decus nec ingentem imaginem falsae rei concipimus, sed qualem conformamus exhibuimus et exhibebimus, raro forsitan magnisque aetatum interuallis unum.

No tienes razón para decir, como sueles, que nuestro sabio no se encuentra en parte alguna. No nos forjamos una gloria huera del ingenio humano, ni una imagen inmensa de cosa irreal. Lo que afirmamos, lo hemos mostrado y mostraremos, aunque acaso rara vez y con largos intervalos de edades [298].

Séneca, por lo tanto —y en esto parece ser fiel intérprete de la escuela—, habla unas veces del sabio comparable a los dioses, y otras veces —las más— de este otro más asequible y humano. "Aunque éste dista mucho de aquello que profesa. Y si supiera qué es ser varón bueno, tal vez desesperara de serlo" [299]. A este sabio de segunda fila le llama en otra ocasión "adfectator sapientiae" [300], término que corresponde al προκόπτων de los griegos.

En cuanto el varón sabio deja de aparecer normalmente en la historia, su figura comienza a ser puro ideal, pues sería utópica e irracional la esperanza de ser en realidad lo que tal vez ningún hombre alcanzó a ser o sólo cada quinientos años aparece en todo el género humano.

El sabio es de esta suerte una aspiración, una figura envuelta en resplandores de gloria, a la que se trata de imitar. Es la misma perfección encarnada en figura de persona real, para que sirva de modelo a los hombres. La virtud será más fácil de describirse en el sabio así personificado, que en dogmas abstractos, cuya expresión racional no llega a prender en la imaginación y en la sensibilidad [301].

De la personificación de la virtud a la pura abstracción no hay más que un paso. Por eso la semblanza del sabio es con mucha frecuencia una abstrac-

297 Séneca, *Ep.* 42, 1.
298 *Dial.*, II, 7, 1. *De const. sap.*, 7, 1.
299 *L. c.*, 2.
300 *Dial.*, II, 19, 3.
301 Ejemplo notable de esta especie de personificación de perfecciones es la del orador perfecto en Cicerón, cuando dice:

"Por eso no tienen por qué desesperar los que se dedicaron al estudio de la elocuencia, ni deben cejar en su empeño; porque ni siquiera hay que renunciar al grado mejor, y en las cosas excelentes es grande lo que se aproxima a lo mejor. Por eso al forjar la imagen del mejor orador, haré tal vez una semblanza cual nunca existió. Porque no pregunto quién fue, sino qué es aquello que no se puede sobrepasar, y que en la historia de la oratoria no aparece con frecuencia y tal vez nunca; que acaso en algún sitio se destaca a veces, con mayor frecuencia o rareza en más partes que en otras. Lo que afirmo es que en ningún género de cosas hay algo tan bello, que no sea superado

ción y un postulado dogmático que sirve para deducir consecuencias éticas, pedagógicas y parenéticas. El raciocinio adquiere la forma siguiente: "Sólo el sabio es trabajador; luego el trabajo es una virtud". O esta otra: "El trabajo es una virtud, el sabio tiene todas las virtudes. Luego el sabio es trabajador". Estos dos esquemas de raciocinio, distintos en la forma, tienen el mismo objeto: probar que el hombre ha de ser laborioso: en el primer esquema se supone como axiomático que el sabio es trabajador y, en el segundo, que el trabajo es virtud. Este esquema sirve para personificar las virtudes en el sabio. A veces se acoplan ambos procedimientos para probar primero que en el sabio existe una virtud y deducir que debemos practicarla todos. Así, Séneca prueba primero que el ser agradecido es virtud, y esto le sirve para exhortar a todos a que sean agradecidos.

Referre est ad eum a quo acceperis rem ferre... Sapiens omnia examinabit secum, quantum acceperit, a quo, quando, ubi, quemadmodum. Itaque negamus quemquam scire gratiam referre nisi sapientem.	Dar gracias es devolver una cosa a quien se la debes... El sabio medita todas las cosas; lo que recibe, de quién, cuándo, dónde, cómo. Por eso negamos que pueda uno ser agradecido fuera del sabio [302].

De aquí saca las reglas que han de aplicar todos en la vida de relación, en lo que dan y reciben, y la forma con que lo han de hacer.

Parecido es un sorites que Cicerón parece tomar de Dionisio Heracleota:

Sic igitur inflatus et tumidus animus in uitio est. Sapientis autem animus semper uacat uitio, numquam turgescit, numquam tumet; at irati animus eiusmodi est; numquam igitur sapiens irascitur; nam si irascitur, etiam concupiscit; proprium est enim irati cupere, a quo laesus uideatur, ei quam maximum dolorem inurere; qui autem id concupierit, eum necesse est, si id consequtus sit, magno opere laetari, ex quo fit ut alieno malo gaudeat; quod quoniam non cadit in sapientem, ne ut irascatur quidem cadit. Sin autem caderet in sapientem aegritudo, caderet etiam iracundia; qua quoniam uacat, aegritudine etiam uacabit. Etenim si sapiens in aegritudinem incidere posset, posset etiam in misericordiam...	Un alma engreída e hinchada es viciosa. El alma del sabio carece de vicios, no se engríe, no se hincha. Ahora bien: el alma irritada se encuentra en ese estado. Luego el sabio nunca se irrita. Porque si se irrita, tiene un ansia: pues propio del ánimo airado es ansiar el máximo dolor para el supuesto injuriador. Al ser dominado por estas ansias, si consigue satisfacerlas, necesariamente se alegra del mal ajeno, una vez perpretada la venganza. Y como esto no puede admitirse en el sabio, tampoco cae en la ira. Ahora bien, si en el sabio cupiera estar triste, cabría también estar airado; y como carece de ira, carece también de tristeza. Porque, si pudiera entristecerse, tendría compasión... [303].

---

en hermosura por aquel como rostro, cuyo trasunto es, a manera de imagen: ejemplar, que no podemos percibir ni con los ojos, ni con los oídos ni con otro sentido, y sólo podemos comprender con el pensamiento y con la mente" (Cicerón, *Orator*, 6-8).

[302] Séneca, *Ep.* 81, 10.

[303] Cicerón, *Tusc. disp.*, III, 19-20.

Cotejando estas cuatro acepciones de *sabio*, se tiene la impresión de que se pasa de lo más a lo menos perfecto; de lo más divino a puras creaciones humanas, como lo son las máximas morales cuyo conjunto está viviendo el sabio. En la cuarta acepción el sabio viene a coincidir con el *lógos* humano, es decir, con la sabiduría del hombre[304].

Las formas externas del *lógos* y sabiduría de la filosofía estoica tienen una semejanza tan sorprendente con los conceptos correspondientes de la Biblia, que San Pablo se cree en la precisión de hacer resaltar la diferencia profunda que ocultan esas apariencias, cuyo parecido pudiera ser ocasión de confundirlas.

Por eso dicen que expone:

> ...la sabiduría entre los perfectos; no la sabiduría de este siglo, ni la de los príncipes de este siglo, que son anulados, sino que hablamos de la sabiduría misteriosa de Dios, que estaba escondida, que Dios predestinó para nuestra gloria, que ninguno de los príncipes de este siglo conoció, pues, de conocerla, no hubieran crucificado al Señor de la gloria[305].

Tal es la ciencia de Cristo, revelada por el Espíritu de Dios.

En resumen: mientras en la literatura sagrada el *lógos* conserva y acrecienta su carácter óntico y personal, en el Estoicismo —por el contacto con la cultura griega— se nota un proceso inverso de racionalización y despersonalización. Fenómeno parecido se nota en otra propiedad fundamental del sabio, que es su felicidad.

---

304 Una trayectoria semejante se puede observar también en el sabio y en la sabiduría de la Biblia, pero con la diferencia de que allí se invierte el signo de la perfección. Al hombre que se jacta de ser semejante a Dios se le rebaja, por su gesto irreverente, hasta la última categoría de los necios; en cambio, esa sabiduría de la que tienen que participar los seres racionales, alcanza alturas divinas y llega a identificarse con la misma divinidad, cuando se habla de la Sabiduría increada.

Bastarán unos cuantos textos para mostrar esta semejanza invertida entre el concepto bíblico y el estoico. "No seas sabio a tus ojos: teme a Dios y apártate del mal" (*Prov.*, 3, 7). El principio de la sabiduría está en el temor de Dios (*Prov.*, 9, 10) y desconfianza propia. Sin que afirmemos que sea característica del Estoicismo la autosuficiencia o la vanidad, es evidente que tampoco era su rasgo peculiar el que se indica en este pasaje de los *Proverbios*. Dicho texto lo repite San Pablo (*Rm.*, 11, 25; 12, 16), pero su contenido es tan obvio para un israelita que los libros sagrados no tienen necesidad de insistir en él. Sólo en San Pablo vemos peor tratados a los sabios de este mundo.

Del hombre sabio y humilde habla en cambio la Escritura con gran loa, aunque sin ensalzar la sabiduría humana a las alturas en que la colocaron las escuelas griegas. Se encuentran máximas parecidas a las alabanzas hiperbólicas que se tributan al sabio estoico, pero siempre en un plan más modesto y aceptable. Así por ejemplo, se dice que "el varón sabio es fuerte; y el varón docto es robusto y vigoroso; porque se emprende la guerra con preparación, y habrá salud donde hay mucho consejo" (*Prov.*, 24, 5). En el cap. VIII se tributan a la sabiduría elogios exclusivos de la sabiduría eterna e increada (*Prov.*, 8, 15, 22-24). Isaías la reviste de atributos mesiánicos (*Is.*, 11, 2), lo mismo que el *Eccl.*, 24, 3-6. San Lucas llama a Cristo Sabiduría del Padre (*Lc.*, 11, 49). San Juan (1, 1) le denomina el *Verbo*.

305 *I Cor.*, 2, 6-8.

Lo mismo para los peripatéticos que para los académicos y estoicos, la felicidad es el coronamiento de la ética. Pero con profundas discrepancias. Para los estoicos la felicidad es cualidad integrante de la sabiduría, entendiendo por sabiduría no sólo una suma más o menos considerable de conocimientos, sino algo más profundo, que llega a ser equivalente a la facultad o capacidad cognoscitiva. Aristóteles, como es sabido, resume el sentido popular para demostrar lo insostenible de esa teoría: una cosa es la sabiduría y otra muy distinta la felicidad. Platón y los suyos suponen que sabiduría y felicidad van juntas, pero sin coincidir. La felicidad supone la paz de las tres partes del alma: racional, concupiscible e irascible. En esta dirección Aristóteles es el representante genuino de la cultura griega, eminentemente racionalista; los estoicos ocupan el extremo opuesto con su ética de tipo religioso, y Platón participa de ambos extremos[306].

En el Estoicismo la felicidad se identifica con la *claritas* inmortal integrante de la persona, participación sacral de los atributos divinos de la Sabiduría y de la Bondad en una vida celeste, que pasará a ser también el ideal de la santidad personal y colectiva en el Cristianismo. Esto lo veremos principalmente en Séneca.

---

306 Como un dato orientador, observaremos que el concepto cristiano de felicidad va también unido a la sabiduría, ya que la bienaventuranza eterna, donde a "la visión de Dios concurre el *lumen gloriae*", consiste en último término en la unión con la Sabiduría del Padre. Esto, por lo que hace a la felicidad ultraterrena; en este mundo, la felicidad no se puede dar si no es en forma virtual e imperfecta: pero ella será tanto mayor cuanto más íntima sea la participación de la Sabiduría del Padre, mediante la fe. Lo que se dice del concepto cristiano es aplicable al concepto bíblico del Antiguo Testamento. La diferencia grande que existe entre este concepto cristiano y el estoico consiste en que también aquí se invierten los términos: el cristianismo transpone ese concepto de sabiduría = felicidad al otro mundo. El estoico establece esa ecuación para el sabio que vive aquí en la tierra. ¿Qué pensó el Pórtico sobre la bienaventuranza ultraterrena? Si la admitió, ¿en qué la hizo consistir?

D. CREACIONES DEL MUNDO MORAL

1. LA "CLARITAS" Y LA INMORTALIDAD

1. El problema estoico. Séneca plantea esta cuestión en las epístolas con esta proposición de raigambre estoica:

Conabar id quod nostris placet, claritatem quae post mortem contigit, bonum esse [307].	Intentaba yo demostrar lo que los nuestros dicen: que la celebridad que se alcanza después de la muerte es un bien.

¡Conabar! Estaba empeñado. Séneca se va a emplear a fondo, no en plan de mero alumno, sino de pensador que utiliza todos sus recursos. De la intrincada red de problemas contenidos en esta proposición, nos interesa estudiar los siguientes:

1.º) Equivalencia entre los conceptos de *claritas* y de felicidad.
2.º) La *claritas* objeto de la moral, de la lógica y de la física.
3.º) Equivalencia entre *claritas* y *doxa.*
4.º) Contenido filosófico de la teoría de la *claritas.*

El problema más central y fecundo es el segundo. Séneca se sitúa en el plano metafísico donde convergen todas las preocupaciones especulativas y prácticas de la mente. Mas comencemos por el problema primero.

El pensamiento de que a la vida terrena le sigue una eternidad feliz aparece en la cultura helénica revestido con ropaje mitológico, no con razonamientos filosóficos. Así ocurre con los diálogos de Platón y el *Eudemos* de Aristóteles. Parecerá chocante que la Estoa, tachada de materialista, hubiera cultivado como asunto moral la pervivencia eterna. La carta 102 de Séneca desarrolla sistemáticamente este asunto. El filósofo cordobés se siente atraído por el pensamiento de la vida eterna de las almas. Dice que acepta fácilmente las opiniones de varones eminentes que prometen cosa tan grata, aunque no la acaben de probar. Fomentaba esa esperanza como un bello sueño y quería despreciar el resto de esta vida miserable para trasladarse a la posesión de la eternidad [308].

---

[307] Séneca, *Ep.* 102, 3.
[308] *Epist.* 102, 1-2.

Tales son las ideas del prólogo anunciador de la carta, una de las más notables de la filosofía precristiana. Séneca llega a pensar que es sin comparación más atractiva la luz sempiterna que la felicidad del sabio mortal. Aristóteles le hubiera aconsejado que no pensara en utopías [309]. Séneca piensa en elementos de la otra vida. Además de los elementos de la dicha terrena, que son la firmeza invicta y la tranquilidad imperturbable en la lucha con el azar, tiene la *claritas* celestial el privilegio de poseer una ciencia inmensamente superior, ciencia de horizontes infinitos que la vida celeste ofrece a los sabios, caso de que realmente se dé. Esa ciencia, esa luz, esa vida divina constituyen el supremo ideal de Séneca en el resto de la carta.

También en otras obras pone su esperanza en despegar al alma de la tierra para ser partícipe del "consummatum plenumque bonum sortis humanae" [310]. Comparada la carta 102 con el prólogo de las *Naturales quaestiones*, salta a la vista que el asunto de ambos escritos es idéntico. Ambos tratan de una felicidad supraterrena.

Virtus enim ista quam adfectamus magnifica est, non quia per se beatum est malo caruisse, sed quia animum laxat et praeparat ad cognitionem caelestium dignumque efficit qui in consortium deo ueniat.	La virtud es ciertamente magnífica, no porque la dicha consista en carecer de vicios, sino porque desliga al alma y la prepara al conocimiento de las cosas celestiales y hace al hombre digno de vivir con los dioses [311].

Dentro de esa unidad doctrinal, la *Epist.* 102 ofrece una síntesis sorprendente de elementos religoso-culturales arameos y preindoeuropeos o hispanos, reflejo de la sabiduría arcaica de la primitiva Europa. La síntesis conceptual elaborada por Séneca resuelve las dificultades propuestas por Christine Mohrman entre el uso bíblico de los LXX y el uso profano de la δόξα. De ello nos hemos ocupado en nuestra obra *Séneca,* I, 307-309. Posteriormente ha dedicado a este tema un estudio penetrante el P. Rodolfo Borštnik Goršić. De su artículo manuscrito tomamos el siguiente esquema:

Como base para hablar de la inmortalidad del alma humana, Séneca pretende resolver una objeción que parece oponerse a una de sus tesis gratas ("id quod nostris placet"): que la gloria (*claritas*), que viene después de la muerte sea un bien. Es un tema relacionado con la inmortalidad del alma.

La objeción está formulada del siguiente modo: ningún bien proviene de cosas distantes; ahora bien, la gloria se compone de cosas distantes. Por lo tanto no puede ser un bien.

> Dicis, inquit, nullum bonum ex distantibus esse: claritas autem ista bonorum virorum secunda opinio est (...). Ergo non est bonum.

309 *Magna Mor.*, A, 5, 1185 a 5: "El hombre no es feliz más que en tiempo perfecto, mientras vive en tiempo perfecto."

310 *Nat. Quaest.*, prol., 7.

311 *Nat. Quaest.*, prol., 6.

Para resolver esta objeción Séneca comienza por afirmar el hecho de distintas clases de realidades y de unión:

— "Hay unos cuerpos continuos, como el hombre".
— "Hay otros compuestos, como una nave, una casa y, en fin, todos aquellos cuyas diversas partes al constituirse forman un todo";
— "Y hay otros que se componen de cosas distantes, y sus miembros permanecen separados, como un ejército, un pueblo, un senado"[312]. Los miembros de estos cuerpos tienen unos lazos de unión especial: "están unidos *por derecho* o *por deber*, pero por naturaleza son distintos e individuales"[313].

Se puede decir que con esta distinción entre la unidad física y jurídica Séneca da una respuesta de fondo —una respuesta metafísica— a su amigo Lucilio. La *claritas* pertenece a este tercer grupo de realidades que vinculan mutuamente a los hombres: aunque estuviera compuesta de cosas separadas sería un bien, un bien de tipo jurídico y social. Este tema está estudiado ampliamente por Séneca en el libro *De beneficiis*: al beneficio se atribuye una naturaleza y una función eminentemente social. El dar un beneficio es cosa social, se concilia uno a otro, se obliga. El beneficio es un acto complejo y colectivizante[314]. En la carta 10 presenta la misma solución; por eso dice a Lucilio después de la distinción arriba expuesta: "¿qué es lo que todavía quieres que diga por anticipado?", como queriendo decir que la solución profunda se encuentra ya en la distinción hecha, aun antes de analizar la objeción en sus pormenores.

Los objetantes presentan tres razones en contra de la gloria como bien.

En primer lugar, la gloria se forma con juicio de muchos hombres insignes, y por ser muchos son distantes, y por tanto no puede ser un bien. En segundo lugar, la gloria es el elogio tributado al bueno por los buenos; ahora bien, el elogio es una voz y como tal es una cosa indiferente, como el aplauso o el silbido: y es evidente que no todo cuanto hace un hombre bueno es un bien. En tercer lugar, la gloria no es un bien por no poder adjudicarse a un dueño distinto del que alaba, pues "si decís que es un bien del alabado, hacéis el ridículo, como si afirmárais que es cosa mía que otro tenga buena salud"[315].

A cada una de las razones Séneca va contestando brevemente: 1) En cuanto a la primera, hay que decir que al menos no se puede afirmar que la cuestión —"si hay algún bien compuesto de cosas distantes"— esté zanjada con una solución negativa. Además, para que se dé *claritas*, propiamente no hace falta más que un solo juicio realizado por un hombre bueno: "porque

[312] *Ep.* 102, 6.
[313] *Ep.* 102, 6; el subrayado es nuestro.
[314] Eleuterio Elorduy, S. J., *Séneca I. Vida y Escritos*, pág. 273.
[315] *Ep.* 102, 10.

si un hombre bueno piensa bien de mí, estoy en el mismo lugar que si todos los buenos pensaran lo mismo, porque todos, si me conocieran, pensarían lo mismo" [316]. 2) En cuanto a la segunda razón, no es cierto que la gloria haga referencia a la voz, sino a la sentencia: "porque aunque el hombre bueno esté callado, si juzga que alguien es digno de alabanza ya le ha alabado" [317]. El elogio exige la palabra, la gloria no la exige. Esta última, por ser alabanza, se refiere más bien al ánimo que a las palabras: las palabras manifiestan la alabanza concedida y "la llevan a conocimiento de muchos" [318]. 3) Por lo que respecta a la tercera razón, hay que decir que la gloria es un bien doble: es del que alaba y del alabado. Se trata de una relación mutua: el bien es mío, "que soy alabado", porque la naturaleza me engendró amante de todos y me regocijo de haber procedido bien y me alegro de haber encontrado hombres que agradecen y comprenden la virtud [319]. El bien es también de los que alaban, ya que lo hacen por virtud, y toda acción virtuosa es un bien. Y quede bien claro el vínculo mutuo: "hoc *contingere illis* non potuisset, nisi *ego* talis essem" [320]. Así cree Séneca haber respondido abundantemente a estos hombres llenos de cavilaciones y argucias.

2. La "claritas" de Séneca y su occidentalismo. La explicación de Séneca constituye una teoría inesperada y genial, que no parece tener precedentes entre los clásicos grecorromanos.

Christine Mohrman expone claramente la dificultad que se encuentra al pretender conciliar la *dóxa* del griego profano con la *dóxa* de los LXX y del Nuevo Testamento. La *dóxa* del griego profano tenía el sentido de opinión: tanto la que tengo yo mismo como la que tienen los demás de mí. En el primer sentido —la opinión que tengo yo— puede significar: sentencia (*dóxa* es igual a máxima), en estado de "incertidumbre" del sujeto cognoscente, "fantasía", "quimera", "apariencia". En el segundo sentido la palabra *dóxa* llega a evolucionar de modo que significa la "buena opinión" que tienen los demás de mí, es decir, "gloria". En el Nuevo Testamento la *dóxa* no significa opinión; tiene más bien un significado religioso: "majestad deslumbrante de Dios, de Cristo", la gloria de Dios reconocida por el hombre ("bendito sea Dios", por ejemplo, en *Rom.*, 1, 25; 9, 5; 2 *Cor.*, 1, 3; *Ef.*, 1, 3; 1.ª *P.*, 1, 3). También en el "honor", "esplendor", "luz". En el griego profano no se puede encontrar el sentido religioso que tiene *dóxa* en el Nuevo Testamento; es necesario acudir a los LXX. En el Antiguo Testamento la *dóxa* ("kabod") significa: dar gloria a Dios. Este es el significado de *Jos.*, 7, 19; 1.º *Sam.*,

[316] *Ep.* 102, 12.
[317] *Ep.* 102, 14.
[318] *Ep.* 102, 15.
[319] *Ep.* 102, 18.
[320] *Ep.* 102, 19; el subrayado es nuestro.

6, 5; casi siempre la *dóxa* del Antiguo Testamento se expresa con fórmulas de bendición: "bendito sea Dios" (*Sal.*, 66, 20; 68, 36), o el "Altísimo" (*Gen.*, 14, 20), o el "nombre de Dios" (*Sal.*, 72, 19); pero el objeto de la bendición más frecuente es Yahvé: "bendito sea Yahvé". El "kabod" en hebreo implica la idea de "peso", "carga": el peso de un ser en la existencia define su importancia, el respeto que inspira, su gloria. Para los hebreos, pues, la gloria designa más bien el valor real de un ser que su fama [321]. Dice Christine Mohrman, en "Études sur le latin des chretiens" [322] que cuando los escritores quieren traducir la *dóxa* al latín, al principio dudan entre escoger la palabra *claritas* o la *maiestas*. En la Biblia norteafricana se prefería *claritas*.

Séneca habla en su carta 102 de la *claritas* en un sentido muy semejante a la *dóxa* paulina (1.ª *Cor.*, 15, 40-43), sentido que no se encuentra en los demás escritores grecorromanos. También en este aspecto Séneca se aparta del helenismo de acuerdo con su mentalidad occidental [323].

3. La inmortalidad del alma. Con esto pasa a tratar de la difícil y torturante cuestión sobre la inmortalidad del alma. Aunque no aduce ninguna prueba apodíctica a favor de la inmortalidad, le parece lo más natural creer en ella. Esta firme creencia en una vida futura, eterna, con los dioses, la vive Séneca sobre todo en los últimos años de su vida y, de un modo particularísimo, en los momentos antes de morir. Admira la valentía con que aceptan la muerte sus siervos esclavos [324], probablemente pertenecientes a la incipiente comunidad cristiana de Roma. Y al enterarse de su propia condena a muerte, narra Tácito [325], "pidió *sin temor alguno*" el poder hacer testamento, y "con palabras afectuosas y con *más entereza*" impide a sus amigos que lloren por él. Alaba la actitud de su esposa que quiere morir con él y que de esta manera le supera en la *claritas*: "*te he indicado la* dulzura de la vida. *Tú prefieres el honor de la muerte*...; muramos juntos con igual constancia en esta salida valerosa, aunque hay *más honor en tu fin*" [326]. En su carta 24, y en otros escritos suyos, presenta el dilema conocido entre los pensadores de su tiempo sobre la realidad de la ultratumba: "mors nos aut consumit aut exuit" [327]. Si nos aniquila, nos quita tanto los bienes como los males. Si nos libera, nos queda lo mejor.

Siempre sentía la inclinación hacia esta segunda parte del dilema, "opinión de los grandes hombres" [328]. Ahora, en el postrer momento de su vida, parece estar completamente convencido de su inmortalidad. Por eso, metido

---

321 Cfr. Elorduy, *o. c.*, pág. 307; también León-Dufour: *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder.

322 *O. c.*, Roma, 1961, págs. 278-9, cit. por Elorduy, *o. c.*, pág. 7.

323 Elorduy, *o. c.*, pág. 308.

324 *Ep.* 24, 14.

325 Ann., XV, 60-64, citado por Elorduy, *o. c.*, pág. 356.

326 Ann., XV, 60-64, citado por Elorduy, *o. c.*, pág. 356; los subrayados son nuestros.

327 *Ep.* 24, 15: "La muerte nos aniquila o nos despoja".

328 *Ep.* 102, 2.

en un baño caliente, "rociando con el agua a los esclavos más próximos", dijo que libaba aquel licor a Júpiter Liberador [329]. Dios liberador es su esperanza segura, a cuya familia pertenece su espíritu. Así se expresa en la carta 102, 21: "Grande y generosa cosa es el ánimo humano; no consiente que se le pongan confines, sino que acepta los que tiene comunes con la divinidad". No tiene una patria limitada, su patria es el universo entero: tampoco tiene una duración limitada: "Todos los años —dice el alma— son míos... Cuando llegue aquel día..., dejaré el cuerpo aquí donde lo encontré y yo misma *me volveré a los dioses*" [330]. En el párrafo 23 de la carta nos parece escuchar el prefacio de la misa de difuntos ("vita mutatur, non tollitur"): "per has mortalis aeui moras illi meliori uitae longiorique proluditur". Lo mismo que el organismo se está preparando en el claustro materno para vivir fuera del mismo, "así, durante ese espacio que va de la infancia a la vejez, vamos madurando para otro parto", después del cual vamos a vivir en el "otro estado de cosas". La muerte es nada más que una fase necesaria para comenzar a vivir la eternidad, ya que en el estado actual "todavía no podemos soportar el cielo sino a distancia" [331]. Este mismo pensamiento está expresado, al menos en parte, en la carta 36, 10: "si tanto te domina el deseo de una vida larga, piensa que nada de lo que desaparece de los ojos y vuelve a la naturaleza, de la que salió y de la que volverá a salir, es consumido; deja de existir, mas no perece. Y *la muerte*, que tanto tememos y rechazamos, *interrumpe la vida, no la arrebata*". Y en el párrafo siguiente de la misma carta: "*lo que parece perecer se transforma tan sólo*". Por eso hay que mirar sin temblar aquella hora decisiva: "Dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est" [332]. Y esta es también la razón por la que hay que considerar todas las cosas de este mundo "como cargas de un lugar de hospedaje: vamos de paso" [333]. O como se expresa en la carta 70, 16 y 17: "ninguno piensa que alguna vez ha de salir de este domicilio; como a los viejos inquilinos, nos detiene el amor al lugar y la costumbre, aun entre las incomodidades. ¿Quieres ser libre frente a este cuerpo? Habítale como quien lo ha de dejar. Acuérdate de que algún día has de carecer de este hospedaje".

Según Séneca, la muerte es el momento en el que se descubren al alma los arcanos de la naturaleza, se disipan las tinieblas, "una luz clara" resplandece por todas partes [334]. Nos parece escuchar las palabras de San Pablo o de San Juan cuando nos describen la visión de Dios: "Ahora vemos como en un espejo, confusamente; entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo imperfecto, entonces conoceré a la perfección" [335]. En el párrafo 28 de la

329 Tácito, *An.*, 15, 65.
330 *Ep.* 102, 22; el subrayado es nuestro.
331 *Ep.* 102, 23.
332 *Ep.* 102, 23; "Este día que temes como el último, es natalicio eterno".
333 *Ep.* 102, 24.
334 *Ep.* 102, 26.
335 *1.ª Cor.*, 13, 12; cfr. *1.ª Juan*, 3, 2.

carta 102 leemos: "Dirás que has vivido en tinieblas entonces, cuando todo tú contemples toda la luz, que ahora ves oscuramente por los estrechos caminos de los ojos. Y, sin embargo, la admiras ya de lejos; ¿qué te parecerá la luz divina cuando la veas en su lugar?"

Pero no es menester el recurso a los autores cristianos para explicar el pensamiento de Séneca. Descubrimientos modernos de la paleontología, que se hallan en vías de estudio intenso, han dado a conocer la existencia de calendarios lunares del neolítico y aun del paleolítico —hasta de 35.000 años— en que aparece una figura humana de contemplativo, situado en el espacio, entre las diversas posiciones de la luna durante el mes lunar. Algunos de estos calendarios lunares se hallan en España, otros en diversas regiones europeas.

Si las consideraciones de Séneca fueran meras aspiraciones sentimentales, tendrían sólo un valor biográfico. Pero no se trata de elevaciones espirituales espontáneas, sino de reflexiones muy meditadas de dos principios básicos, que se pueden reducir a estas dos leyes:

1.° Esta vida y la futura —en su heterogeneidad irreductible— constituyen una duración continuada, en que se juntan el tiempo y la eternidad, o más en general, el pasado y el futuro.

2.° Las dos partes de esa duración total no son cosas distantes, sino que se juntan en un momento presente, que se desliza sin parar.

Esta doble ley expuesta a lo largo de la carta 102, sólo se explica en una visión metafísica moral del ser y del tiempo, que en parte suponemos ser propia y personal de Séneca, en parte es efecto de la educación familiar y ambiental del Occidente primitivo, y en parte es reflexión hecha a base del patrimonio estoico. El problema visto por Séneca se podría denominar la *teoría del tiempo metafísico y moral,* formulada con una profundidad que no ha sido suficientemente estudiada, y merece aquí especial examen, como coronamiento de la moral estoica.

2. EL TIEMPO Y LA HISTORIA

1. El tiempo, realidad moral. La teoría estoica del tiempo era conocida especialmente por varios pasajes de Plutarco, de Sexto Empírico y de Estobeo. El de Plutarco, el más polémico y también el más rico en elementos, atribuye a Crisipo una incongruencia flagrante, que luego expondremos. El pasaje de Sexto Empírico, que también es polémico, contiene menos elementos, pero sirven para completar el de Plutarco. El de Estobeo confirma los anteriores, transcribiendo sin ánimo hostil la incongruencia del pasaje de Crisipo. Otros pasajes de Filón, Simplicio, Proclo —y sobre todo Séneca— completan la información sobre el tema. A ellos añadiremos aquí San Agustín, *Confess.*, X, y varios pasajes de sus diálogos.

Conforme al título de la obra, Plutarco pone de relieve opiniones estoicas que chocan con el sentido común o noticias comunes. Una sentencia extravagante consiste en que, según los estoicos, "los cuerpos no se tocan": Es contrario al sentido común, que nada toca a nada (μηδενός); y no menos, esto otro: que se tocan los cuerpos mutuamente (ἀλλήλων), pero que se tocan con nada (μηδενὶ ἅπτεσθαι) [336].

No estará de más subrayar el genitivo μηδενός (= tocar *a nada*), y el dativo μηδενί (= tocar *con nada*). ¿Qué es esa nada con que se toca? La respuesta, más tarde. Plutarco prosigue:

> Lo que más objetan a los defensores de los cuerpos simples, es lo siguiente: ni totalidades tocan a las totalidades, ni las partes a las partes. Porque lo primero sería *mezclar,* no contacto. Lo segundo es imposible porque los cuerpos simples carecen de partes [337].

Los "defensores de los cuerpos simples" son los atomistas, Demócrito y Epicuro. Plutarco retuerce el argumento estoico contra la Estoa diciendo que incurre en el mismo disparate achacado a los atomistas, ya que los estoicos nada admiten como parte extrema. Si la superficie externa no es nada, se sigue esta contradicción:

> El cuerpo toca a otro cuerpo con algo incorporal [= con el μηδενί, que antes dijimos], y no le tocará a su vez por hallarse un incorporal (= nada) en medio [338].

Por otra parte, ¿cómo explicar la mezcla si la superficie externa es nada, lo que según Plutarco es un incorporal? La identificación entre *incorporal* y *nada* es un recurso dialéctico de Plutarco, al que no responde la realidad. En el Vol. I vimos cómo lo incorpóreo puede ser activo. Alejandro de Afrodisia describe de este modo la teoría de Crisipo sobre la mezcla:

> Crisipo supone que toda la sustancia (*ousía*) se unifica porque en toda ella penetra un espíritu, que le da cohesión y simpatiza con el todo, permaneciendo en él. Y que en los cuerpos que en ella se mezclan, las mezclas unas se producen por yuxtaposición..., encajando mutuamente y conservando cada uno su contorno propio, su superficie y su sustancia en la yuxtaposición (...). En otras *fusiones* (συγχύσεις) las cualidades se corrompen a través de todas las sustancias (...). En otras mezclas dice que a través de todas algunas sustancias y cualidades que se contraponen en mutuas tensiones (ἀντιπαρέκτασις) conservan su sustancia inicial (...), pudiéndose separar [339].

Esto basta para nuestro intento. Lo principal es que en ese espíritu activo y universal, dotado de fuerzas muy diversas, hay un espíritu físico, otro psíquico

---

336 Plutarco, *De communibus notitiis,* c. 40, ed. Didot, pág. 1322; SVF, II, 485.
337 Plutarco, *De communibus notitiis,* c. 40, SVF, 486.
338 Plutarco, *De communibus notitiis,* c. 40, 4.
339 Plutarco, *De communibus notitiis,* c. 40, 9.

y un tercero cohesivo, según Galeno (Cf. *SVF*, II, 205, 19). Con estos elementos podemos leer el ataque de Plutarco:

Παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστι, χρόνον εἶναι μέλλοντα καὶ παρῳχημένον, ἐνεστῶτα δὲ μὴ εἶναι χρόνον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄρτι καὶ τὸ πρῴην ὑφεστάναι, τὸ δὲ νῦν ὅλως μηδὲν εἶναι. Καὶ μὴν τοῦτο συμβαίνει τοῖς Στωϊκοῖς ἐλάχιστον χρόνον μὴ ἀπολείπουσι, μηδὲ τὸ νῦν ἀμερὲς εἶναι βουλομένοις, ἀλλ' ὅ τι ἂν τις ὡς ἐνεστὼς οἴηται λαβὼν διανοεῖσθαι, τούτου τὸ μὲν μέλλον, τὸ δὲ παρῳχημένον εἶναι φάσκουσιν· ὥστε μηθὲν κατὰ τὸ νῦν ὑπομένειν μηδὲ λείπεσθαι μόριον χρόνου παρόντος, ἄν, ὃς λέγεται παρεῖναι, τούτου τὰ μὲν εἰς τὰ μέλλοντα, τὰ δ' εἰς τά παρῳχημένα διανέμηται. Δυοῖν οὖν συμβαίνει θάτερον· ἢ τὸ ἦν χρόνος, καὶ ἔσται χρόνος, τιθέντας, ἀναιρεῖν τὸ, ἐστὶ χρόνος· ἢ ἐστὶ χρόνος ἐνεστηκὼς, οὗ τὸ μὲν ἐνειστήκει, τὸ δ' ἐνστήσεται· καὶ λέγειν ὅτι τοῦ ὑπάρχοντος τὸ μὲν μέλλον ἐστὶ, τὸ δὲ παρῳχημένον· καὶ τοῦ νῦν, τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον· ὥστε νῦν εἶναι τὸ μηδέπω νῦν, καὶ τὸ μηκέτι νῦν· οὐκ ἔστι γὰρ νῦν τὸ παρῳχημένον, καὶ οὐδέπω νῦν τὸ μέλλον. [Ἀνάγκη οὖν οὕτω] διαιροῦσι λέγειν αὐτοῖς, ὅτι καὶ τὸ... καὶ τοῦ φωτὸς τὸ μὲν πέρυσι, τὸ δ' εἰς νέωτα· καὶ τοῦ ἅμα τὸ μὲν πρότερον, τὸ δε ὕστερον. Οὐθὲν γὰρ ἐπιεικέστερα τούτων κυκῶσι, ταὐτὰ ποιοῦντες τὸ μηδέπω καὶ τὸ ἤδη καὶ τὸ μηκέτι, καὶ τὸ νῦν καὶ τὸ μὴ νῦν· οἱ δ' ἄλλοι πάντες ἄνθρωποι καὶ τὸ ἄρτι καὶ τὸ μετὰ μικρὸν, ὡς ἕτερα τοῦ νῦν μόρια, καὶ τὸ μὲν μετὰ τὸ νῦν, τὸ δὲ πρὸ τοῦ νῦν τίθενται καὶ νοοῦσι καὶ νομίζουσι. Τούτων Ἀρχέδημος μὲν ἀρχήν τινα καὶ συμβολὴν εἶναι λέγων, τοῦ παρῳχημένου καὶ τοῦ ἐπιφερομένου τὸ νῦν, λέληθεν αὑτόν, ὡς ἔοικε, τὸν πάντα χρόνον ἀναιρῶν. Εἰ γὰρ τὸ νῦν οὐ χρόνος ἐστὶν, ἀλλὰ πέρας χρόνου, πᾶν δὲ μόριον χρόνου τοιοῦτον, οἷον τὸ νῦν ἐστιν, οὐδὲν φαίνεται μέρος ἔχων ὁ σύμπας χρόνος, ἀλλ' εἰς πέρατα διόλου καὶ συμβολὰς καὶ ὁρμὰς ἀναλυόμενος. Χρύσιππος δὲ βουλόμενος φιλοτεχνεῖν

Es contrasentido decir que el tiempo es futuro y pasado, y que el presente no es tiempo, aunque perdura el *hasta ahora* y el *antes*, pero el *ahora* no es nada. Esto les ocurre a los estoicos al no admitir el tiempo mínimo y rechazar la indivisibilidad del *ahora*. Y si alguien piensa que el presente es algo, dicen que parte de ello es futuro y parte es pasado. Así nada resta al *ahora*, ni queda parte del tiempo presente, y si se dice que está presente, afirman que se divide en futuro y pasado. Luego, una de dos: si dicen que hubo tiempo y habrá tiempo, niegan el *hay tiempo*; o bien, si hay tiempo presente, parte de él fue presente, y parte lo será. Además, han de decir que lo existente parte es futuro, parte pasado; y del *ahora*, parte es anterior, parte posterior. Así es ahora lo que nunca fue ahora, y lo que todavía no es; pues el pasado no es ahora, y lo futuro no lo es todavía. (Necesariamente), al dividir así, han de decir que el día es en parte del año pasado y en parte del nuevo; y lo simultáneo parte es anterior, parte es posterior. Los que así mezclan las cosas no son más aceptables que los que identifican el nunca y el ya, el ahora y el ahora no. Todos los demás hombres afirman, entienden y piensan que son partes fuera del ahora el después de ahora y el antes de ahora. Entre éstos Arquedemo, al decir que el ahora es un comienzo y encuentro del porvenir y del pasado, parece no haberse dado cuenta de que negaba todo tiempo, porque si el ahora no es tiempo, sino término del tiempo —y toda parte del tiempo es así—, no parece que el tiempo todo tenga partes, sino que se diluye en términos del todo, en encuentros e impulsos. Crisipo trata de sutilizar en torno a la división en el libro *Sobre el vacío* y en otros, diciendo que el tiempo pasado y el futuro existieron, y sólo existe el presente. Mas en los libros 3.°, 4.° y 5.° de *Las partes*, afirma que parte del presente tiempo es futuro y parte es pasado. Así divide el tiempo existente en no existente

περὶ τὴν διαίρεσιν, ἐν μὲν τῷ περὶ τοῦ Κενοῦ καὶ ἄλλοις τισὶ «τὸ μὲν παρῳχημένον τοῦ χρόνου καὶ τὸ μέλλον οὐχ ὑπάρχειν ἀλλ' ὑφεστηκέναι φησί, μόνον δὲ ὑπάρχειν τὸ ἐνεστηκός'» ἐν δὲ τῷ τρίτῳ καὶ τετάρτῳ καὶ πέμπτῳ περὶ τῶν Μερῶν, τίθησι «τοῦ ἐνεστηκότος χρόνου τὸ μὲν μέλλον εἶναι, τὸ δὲ, παρεληλυθός.» Ὥστε συμβαίνει τὸ ὑπάρχον αὐτῷ τοῦ χρόνου διαιρεῖν εἰς τὰ μὴ ὑπάρχοντα τοῦ ὑπάρχοντος, μᾶλλον δὲ ὅλως τοῦ χρόνου μηδὲν ἀπολιπεῖν ὑπάρχον, εἰ τὸ ἐνεστηκὸς οὐδὲν ἔχει μέρος, ὃ μὴ μέλλον ἐστὶν, ἢ παρῳχημένον.

del existente, o mejor, no deja nada existente del tiempo, si es que el presente no tiene parte que no sea futuro o pasado[340].

Plutarco refuerza su ataque a la teoría estoica del tiempo extendiéndola a la acción y al movimiento. Así nos aclara más el pensamiento estoico:

> Piensan sobre el tiempo como los que aprietan el agua (περίδραξις): cuanto más la aprietan más se les escurre y se va. En las acciones y el movimiento es total la confusión de lo evidente. Porque necesariamente, si el alma se divide parte en pasado y parte en futuro, y lo que se mueve ahora, parte se ha movido y parte se moverá, y se quita todo término y comienzo, ninguna obra tendrá principio ni fin alguno dividiéndose a la par los tiempos y las acciones (...). Pues si ninguna parte es última, sino que siempre queda algo presente para el futuro, nunca será falso que Sócrates vivirá, mientras sea verdad que Sócrates vivirá. Así también será falso el 'murió Sócrates'; si es verdad que Sócrates vivirá en todas las partes del tiempo, en ninguna parte del tiempo será verdad que ha muerto Sócrates"[341].

Plutarco se imagina al estoico (Séneca) como apretando con el puño los años pasados y venideros, cuando decía: "Omnes, inquit, anni mei sunt"[342]. El epistolario a Lucilio comienza diciendo:

Ita fac, mi Lucili, uindica te tibi et tempus, quod adhuc aut auferebatur, aut subripiebatur, aut excidebat, collige et serua. Persuade tibi hoc sic esse, ut scribo; quaedam tempora eripiuntur nobis, quaedam subducuntur, quaedam effluunt. Turpissima tamen est iactura quae per negligentiam fit. Et si uolueris attendere, maxima pars elabitur male agentibus[343].

Haz así, Lucilio: reclámate para ti; recoge y guarda el tiempo que hasta ahora se te quitaba, robaba y caía. No dudes que es como te escribo. Hay tiempos que se nos quitan, otros se nos roban, otros se escurren. Es vergonzosa la pérdida sufrida por descuidos. Fíjate: la mayor parte de la vida se les escurre a los que se portan mal.

Es fácil que Plutarco conociera las cartas a Lucilio, que acababan de publicarse cuando era joven. Pero lo que en Séneca aspira a ser sublime, resulta

340 Plutarco, *De communibus notitiis,* c. 41, ed. Didot, pág. 1323.
341 Plutarco, *De communibus notitiis,* c. 42, ed. Didot, pág. 1324.
342 Séneca, *epist.,* 102, 22.
343 Séneca, *epist.,* 1, 1.

ridículo para Plucarco. El tema impostado por Séneca en el campo de la moral y de la metafísica, Plutarco lo lleva al de la física y la dialéctica. Séneca proyecta sus aspiraciones en el sabio: "La vida del sabio se abre... todos los siglos le sirven como a Dios... La vida larga se la confiere el recoger en uno todos los siglos" [344]. Plutarco no ha hecho el menor esfuerzo por comprender esta visión metafísica y moral del tiempo, limitándose a hacer de ella una teoría grotesca. No comprende a Séneca [345].

El contraste entre la exposición de Plutarco y las consideraciones de Séneca se diluye en Estobeo, que presenta la opinión de Crisipo con fórmulas abstractas y apenas inteligibles, cuando escribe:

> Crisipo dice que al tiempo, intervalo de movimiento, a veces se le llama medida de velocidad y tardanza, o intervalo concomitante al movimiento cósmico, y que todas las cosas se mueven y son conforme al tiempo, a no ser que se diga que hay dos clases de tiempos, como también la tierra, el mar y el vacío, y los todos y sus partes, y que lo pasado y lo futuro son infinitos. Claramente dice esto que ningún tiempo es presente totalmente (...). Y dice que sólo existe el presente; el pasado y el futuro existieron, pero no existen en modo alguno, como en las categorías dicen existir sólo los accidentes [346].

En toda descripción se echa de menos el elemento de la *parátasis,* que es esencial, como se verá en San Agustín. Por el fin didáctico de su florilegio, Estobeo propende a compaginar con otros sistemas la doctrina estoica, sin desfigurarla y sin establecer contrastes que la hagan ininteligible. El rasgo del intervalo del movimiento es afín al estoicismo con Aristóteles, que le llama "número del movimiento de lo anterior a lo posterior". La comparación de los tiempos con los accidentes es otro elemento de estilo helénico. No lo es, en cambio, la distinción entre los seres infinitos e inteligibles con los correspondientes finitos. Pero la contraposición es importante tanto en la filosofía judía, como en la neoplatónica cristiana, que distinguen la creación de los inteligibles (mundo inteligible-mundo visible, tiempo inteligible-tiempo visible), ex-

---

344 Séneca, *De breuitate uitae,* XV, 5. El comentario a estos pasajes de Séneca sobre el tiempo puede verse en dos trabajos publicados en *Estudios sobre Séneca,* VIII Semana de Filosofía, Madrid (1966): Pedro Cerezo, *Tiempo y libertad en Séneca* (estudio antropológico metafísico), págs. 195-208; Joseph Moreau, *La apreciación del tiempo en Séneca,* págs. 257-261.

345 La incomprensión de Plutarco afecta, p. ej., al cap. XV del diálogo *De breuitate uitae,* resumen del pensamiento estoico, donde Séneca dice entre otras cosas:

Transiit tempus aliquod; hoc recordatione comprehendit. Instat; hoc utitur. Uenturum est; hoc praecipit (*De breu. vitae,* XV, 4).	Pasa cierto tiempo; esto lo comprende con el recuerdo. Es este instante; lo aprovecha. Es el porvenir; lo prevé de antemano.

Este esquema será fundamental en las meditaciones de San Agustín sobre el tiempo. Es la tridimensión de la duración, que la mente intuye necesariamente como algo objetivo y fundamental para la existencia humana.

346 Estobeo, *Eclogae,* I, pág. 106 W; SVF, II, 164, n. 509.

plicado con notable precisión por el ps. Areopagita en su descripción del tiempo y la eternidad, en sus diversos sentidos; estricto y no estricto:

> Muchas veces aun lo antiquísimo lo caracterizan con la denominación de lo eterno (τοῦ αἰῶνος) y denominan a veces *eternidad* (αἰῶνα) a toda la παράτασις (= la prolongación) de nuestro tiempo, por cuanto entre las propiedades del *eón* está el medir lo antiguo e inmutable, y en general el ser. Llaman en cambio tiempo (χρόνον) al que trascurre en generación, corrupción y mudanza, y cambia de un momento a otro. Así dice la Teología que incluso nosotros, limitados aquí por el tiempo, participaremos de la eternidad, cuando arribemos al *eón* incorruptible que siempre perdura el mismo [347].

El ps. Areopagita alude ciertamente a los estoicos al emplear el concepto de *parátasis*, pero no se contenta con él ni con añadir el concepto de eternidad a las fórmulas precedentes relativas al tiempo en las escuelas clásicas; ni tampoco en la definición de tiempo se limita a repetir las fórmulas anteriores. A la definición del tiempo-medida expresada con los términos *número del movimiento de lo anterior a lo posterior*, le da un sentido óntico que no tiene en el Estagirita; para el ps. Areopagita *medir* es *dar la medida intrínseca*, haciendo a la misma cosa. Al sentido dinámico del tiempo *que le prolonga* en el concepto estoico, le transforma incorporando en la eternidad inmutable al tiempo sensible, pasando de generación física del tiempo a su participación metafísica. Dicha transformación no física se realizará en nuestras personas, que han de experimentar, por lo tanto, una sublimación real y objetiva del orden ético de las relaciones interpersonales.

Esta orientación del concepto de tiempo (= duración) aparecerá explicada con nuevos datos en Sexto Empírico, quien atribuye a una *epínoia* del *lógos* la prolongación estoica del tiempo, como unidad compuesta de futuro y de pasado. Plutarco describía esa unidad como un contrasentido, pero omitiendo la circunstancia de que se trata de unidad realizada por la *epínoia*. Sin duda que Plutarco no aludió a este elemento por creer que en ese caso la teoría de la Estoa era un juego sutil de términos abstractos. Sabemos ya que no se trata de abstracciones, sino de una duración real, pero moral. El escéptico Sexto escribe:

> Será breve la explicación contra los Estoicos, quienes afirman que de los "algos" unos son cuerpos y otros incorporales; de los incorporales opinan que el tiempo es una especie, pensada en sí. Porque el algo es generalísimo; con él no puede haber algo corpóreo ni incorpóreo ni simultáneamente cuerpo y no-cuerpo. Pues si es cuerpo, habrían de ser cuerpos todas sus especies, y ninguna incorporal. Del mismo modo que todas las especies del animal son animales y ninguna no-animal, y las del vegetal son vegetales y ninguna animal, se seguirá que las especies del "algo", si es cuerpo, serán cuerpos y ninguna incorporal; si es incorporal, todas sus especies serán incorporales y ninguna cuerpo; del mismo modo, si al mismo tiempo es cuerpo e incorporal, todas sus partes serán al mismo tiem-

347 Ps. Areopagita, *De divinis nominibus* (= DN), 937, CD.

po cuerpos e incorporales, y ninguna de por sí sólo cuerpo o sólo incorporal. Por lo cual, si el algo no es cuerpo ni incorporal, ni al mismo tiempo cuerpo e incorporal, el "algo" es nada. Cuando éste desaparece, desaparecen todas sus especies. Lo cual es absurdo. Ahora bien, contra todos los incorporales asociados al tiempo tienen los escépticos los mismos inconvenientes —en lo dicho, en el vacío, y en el lugar—. Si cada uno de ellos tiene estos inconvenientes, del tiempo no se concederá que sea del mismo género [348].

La refutación, por exceso de brevedad, resulta poco clara. Sexto quiere probar que el tiempo no es un algo pensado (subsistente) en sí. Tampoco es nada. Es un fenómeno, y nada más. No tiene realidad en sí. Para los estoicos y para los epicúreos es un incorporal, pero no lo mismo. "Porque para los Estoicos el tiempo es algo incorpóreo en sí pensado. Según Epicuro, algo que sobreviene a las cosas" [349], algo concomitante. Si es un "algo" separado en sí, sería un algo generalísimo. Sexto impugna esta posición como contradictoria, pues si es un incorporal, tendrá las propiedades de lo incorporal, como ocurre en cualquier especie, que ha de tener las propiedades del género. Esto ocurre también en los otros tres incorporales. Además no se concederá que sea el tiempo del mismo género que el dicho, el vacío y el lugar.

El procedimiento seguido por Sexto no es correcto. Al atribuirles a los estoicos que el tiempo es un algo generalísimo, usa terminología estoica. Pero al decir que las especies han de tener las propiedades específicas del género, emplea terminología aristotélica. Por Diógenes Babilonio consta, según Diocles Laercio, que "el generalísimo es el que siendo género no tiene género, como el ser", en cambio, "especie es lo que está contenido por el género, como el

---

[348] Sexto Empírico, *Adu. mathematicos,* X, 234; ed. R. C. Bury, III, 324. La ed. de R. C. Bury, de la colección *The Loeb Classical Library,* consta de 4 volúmenes. El vol. I contiene las *Pyrrhonicae Hypotyposeis* (tres libros). Los XI libros *Adu. mathematicos* no siguen el orden ni los títulos de la ed. de Bekker, sino este otro orden con títulos diversos, que damos en el cuadro comparativo:

	Bury		Bekker
1	Adu. mathematicos	Vol. IV:	Adu. math. I = Adu. gramaticos
2			Adu. math. II = Adu. rhetores
3			Adu. math. III = Adu. geometras = Adu. dogmaticos I
4			Adu. math. IV = Adu. arithmet. = Adu. dogmaticos II
5			Adu. math. V = Adu. astrólogos
6			Adu. math. VI = Adu. músicos
7		Vol. II:	Adu. lógicos I
8			Adu. lógicos II
9		Vol. III:	Adu. physicos I = Adu. dogmáticos III
10			Adu. physicos II = Adu. dogmáticos IV
11			Adu. ethicos = Adu. dogmáticos V

Entre los *dogmáticos* primitivos entran los *físicos* jonios (Tales, Anaximandro, Anaxímenes), Jenófanes, Heráclito, Parménides, Zenón de Elea, Empédocles Meliso, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito, pitagóricos, sofistas, Sócrates, cínicos, megáricos, Aristipo, Platón, Espeusipo, Aristóteles y peripatéticos. En los posteriores, Epicuro y Estoa.

[349] Sexto Emp., *Adu. mathem.,* X, 227 (Bury, III, 322).

hombre que está contenido bajo el animal"[350]. Según Crisipo, "lo genérico es inteligible, lo específico cae bajo lo sensible"[351]. Ahora bien, Sexto ha desplegado su raciocinio, como si el tiempo fuera una especie sensible, desfigurando la sentencia estoica.

2. El problema metafísico y moral. Los pasajes antiestoicos que hemos citado recogen con la suficiente objetividad esencial la doctrina estoica sobre el tiempo. La oposición al estoicismo está en las deformaciones accidentales con que la ridiculizan y en el juicio valorativo. Plutarco y Sexto Empírico presentan una caricatura del conjunto con elementos verdaderos, uno por uno, de la doctrina que a Séneca le sirve para algunos de sus atisbos más admirables. Los rasgos constitutivos del tiempo estoico se podrían reducir a los siguientes:

1.° El tiempo consta de partes heterogéneas: futuro, pasado, presente.
2.° La unión de las partes del tiempo es obra de la mente.
3.° El resultado de la unión es algo objetivo, que subsiste en sí.
4.° El tiempo resultante de esas partes es incorpóreo, pero real.
5.° La unión de las partes del tiempo se realiza algo así como la de los cuerpos compuestos, cuyas partes son unidas por el *lógos.*
6.° En los actos diversos, cuya distancia es superada por la fuerza unitiva del *lógos,* hay tensiones contrarias (ἀντιπαρέκτασις) formadoras de la sociedad, comparables a las fuerzas opuestas de la clave de bóveda (= *fornicatio lapidum* de Séneca)[352].
7.° La unión frustrada por un desequilibrio de tensiones se traduce en dispersión y pérdida del tiempo, y en olvido de los sucesos pasados y futuros no unidos.
8.° La formación del tiempo es una concreción dinámica y múltiple, donde predominan las fuerzas del mundo moral y humano, creadoras de la personalidad individual y colectiva. El tiempo estoico constituye la Historia humana como unidad real y objetiva.

El autor estoico que da más relieve a los elementos formativos y destructivos del tiempo es Séneca, aun cuando nunca desarrolle el tema *exprofesso.* El rasgo predominante es la acción o inacción de la mente, e. d. a la *ratio* y al *vitium.* He aquí un cuadro del aspecto negativo.

Uestra mehercules uita, licet supra mille annos exeat, in artissimum contrahetur. Ista uitia nullum non seculum deuorabunt: hoc uero spatium quod, quamuis natura currit, ratio dilatat, cito uos effugiat necesse est. Non eum adprehenditis, nec reti-

Por cierto, vuestra vida aunque pase de los mil años, será brevísima. Esos vicios se tragan los siglos. Este espacio de vida que fluye con la naturaleza y dilata la razón, se os escurre por fuerza. No la atrapáis; no la retenéis; no le dáis un reposo a esta

350 Diógenes Laercio, VII, 6; SVF, III, 214.
351 Aecio, *Placita,* IV, 9, 13; SVF, II, 28.
352 Séneca, *Epist.,* 95, 53.

netis (nec) uelocissimae omnium rei moram facitis, sed abire ut rem superuacuam ac reparabilem sinitis[353].

cosa las más veloz. La dejáis marcharse como algo superfluo y redimible.

El pensamiento básico es igual en la *Ep.* 1, 1 arriba citada. Sólo que aquí determina la causa positiva y agente del tiempo al decir: *ratio dilatat.* En otro pasaje concretiza más el tema sometiendo a riguroso examen a un anciano que ha vivido más de cien años, pero derrochándolos en el trato con su amiga, en broncas a los esclavos, en adulaciones al rey, en charlas con sus clientes, en su vagancia y juergas tontas, en sus pasiones, para sacar la conclusión: "¡qué poco te ha quedado a ti de lo tuyo!"[354]. Lo decisivo está aquí:

Nemo ullum auferat diem nihil dignum tanto inpendio redditurus. Sibi ipse animus haereat, se colat, nihil alieni agat, nihil quod ad iudicem spectet[355].

Que nadie te robe un día sin pagar como es debido pérdida tan grande. Que el alma se agarre a sí, cuide de sí, no se meta en lo que no le importa, o le importa al juez.

Son "intuiciones esenciales sobre el ser y el destino del hombre" como alguien ha dicho agregando, con todo, que "el interés moral —siempre preponderante, en última instancia— acaba por disolver en moralismo la temática antropológico-metafísica. Es preciso, pues, mirar al trasfondo de su pensamiento"[356]. El mismo autor dice de Séneca, que desde esta perspectiva se "atrevería a decir que alcanza el punto cenital del pensamiento pagano"[357].

Tal vez habría que replantear el problema. El "moralismo" es para nosotros sólo un sistema de conducta. El moralista vive de espaldas a lo óntico, manipulando con las actividades humanas para alejar al hombre de la seducción que sobre él ejercen las pasiones. En Séneca ocurre lo contrario: la *ratio,* con la luz que proyecta sobre la realidad de la conducta humana, la endereza automáticamente por la fuerza de las cosas.

La *Ep.* 102 es retorno a la acción después de una especie de sueño contemplativo, del que le ha despertado una carta de Lucilio:

Epistula tua mihi fecit iniuriam, reuocauit enim me cogitationi aptae traditum et iturum, si licuisset ulterius: iuuabat de aeternitate animarum quaerere, immo mehercules credere[358].

Tu carta me ha hecho daño; me ha hecho volver en mi estado engolfado hacia un pensamiento certero, y dispuesto a ir más allá, si era lícito: me encantaba sondear en la eternidad de las almas; más aún, el creer en ellas.

Haec cogitatio nihil sordidum animo subsidere sinit, nihil humile, nihil crudele. Deos

Este pensamiento no admite que cuaje en el alma nada que la manche, la humille o

353 Séneca, *Dial.* X, *De breu. uitae,* VI, 4; cf. X, 6.
354 Séneca, *De breu. uitae,* III, 3.
355 Séneca, *De tranquil. animi,* I, 12.
356 P. Cerezo, art. citado en la n. 344.
357 P. Cerezo, *l. c.*
358 Séneca, *Epist.,* 102, 1.

rerum omnium esse testes ait; illis nos adprobari, illis in futurum parari iubet et aeternitatem proponere[359].

la haga cruel. Nos persuade de que los dioses son testigos de todo. Nos manda serles grato, prepararnos para ellos en el más allá y proponernos la eternidad.

Séneca es más metafísico que pedagogo y moralista. Su actitud no proviene del "moralismo" de educadores y predicadores —sin duda necesarios para la sociedad—, sino de un imperativo óntico esencial al hombre, fuerza determinante de su acción externa, de su convivencia social y de su pensamiento interno, manifestaciones indivisiblemente unidas en la moralidad. El ideal filosófico de Séneca es siempre el mismo en fases tan diversas como la del escritor privado dedicado a sus negocios antes de Calígula, la del desterrado en tiempo de Claudio; la del profesor de Nerón y su primer ministro, y la del político en desgracia. El moralismo del pedagogo se ejerce según lo exijan las circunstancias. No es una ocupación continua. El moralista tiene sus horas de trabajo, de distracción y de descanso. En cambio, en la moralidad del hombre responsable no hay descansos. Es una propiedad esencial; no admite interrupciones, que serían fatales para la vida, la persona y la historia. Una interrupción moral en hombres responsables de sí o de la comunidad en que viven, sería como una embolia que deja sin circulación zonas vitales más o menos extensas. Esto es lo que le da al tiempo moral creado por la actividad personal responsable su fuerza cohesiva y dinámica, unificadora del individuo y de la sociedad a través de la historia.

Lo sorprendente es que Séneca conecte el tiempo —y el tiempo en su dimensión metafísica y moral— con sus meditaciones sobre la *claritas* estelar y numinosa, emparentada con el semita *kabod,* sinónimo de los conceptos telúricos de *pondus, grauitas.* La importancia de la luz = *claritas* en esta constelación de conceptos metafísicos, morales y religiosos puede verse a lo largo de las 383 páginas de la obra de J. Camón Aznar, *El tiempo en el arte*[360], que parte del *tiempo de los muertos,* como Séneca, pero estudiado no en la visión astral senequista sino en las cámaras mortuorias de las pirámides de Egipto, de religiosidad telúrica, inspirada en el hombre ctónico, correspondiente al *adamá* bíblico propio de los orientales y en especial también de los estoicos. Séneca conoce por su larga estancia en Egipto ese tiempo mítico, donde "el tiempo de los muertos, el tiempo ctónico, un tiempo subterráneo, más opaco y lento que el geológico, es el que gobierna este mundo sin astros ni esperanzas[361].

Esa morada sin salida de los faraones de infratumba, del *seol* cananeo o del *arallu* mesopotamio, se transforma en la Escritura por la *claridad* de la resurrección y la gloria para los justos, y la condenación eterna de los injustos,

[359] Séneca, *Epist.,* 102, 29.
[360] José Camón Aznar, *El tiempo en el arte,* Madrid (1958).
[361] J. Camón Aznar, *op. cit.*

y es superada también por la *claritas* sin límites del estoicismo de Séneca, como irradiación luminosa del *lógos* formador de la personalidad, en una duración unificadora del futuro, del presente y del pasado. El tiempo compuesto de duraciones físicamente diversas, pero polarizadas en unidad real, es obra de la *ratio* para Séneca y del Verbo o *Lógos* vencedor de la muerte en Cristo resucitado, Cabeza de los creyentes justos. Las ramificaciones de esta doble concepción teológicofilosófica han sido objeto de estudios sistemáticos parciales cuyo conjunto no podemos aquí exponer. Responden a las zonas múltiples en que se desarrolla el ser ya en duraciones atomizadas de la actividad del electrón y del protón, ya en ondas que lo vinculan al cosmos, ya en actividades superiores del espíritu que transcienden del cuerpo, todo ello subordinado a la transcendencia infinita y omniperfecta del Creador en la eternidad. El arte, más o menos influido por la mentalidad ambiental y por el genio personal del artista, ha captado en las formas más sorprendentes esta transcendencia del tiempo y su poder unificador —a veces también destructor en el *contratiempo* vicioso del mal, como en los estoicos— a lo largo de la Historia. Son aspectos que en la obra citada de Camón se prestan a temas tan sugestivos como los siguientes títulos: "El tiempo de la historia frente al tiempo del alma" (pág. 82); "El tiempo en el arte cristiano crea unas técnicas de expresión temporal" (págs. 86-88); "Una pintura para la eternidad" (págs. 100-102); "La luz como símbolo del Paraíso gótico" (págs. 129-131); "Cada cuadro encierra su tiempo en el Renacimiento" (pág. 163); "El tiempo como numen del Universo" (Bergson, págs. 301-305); "El tiempo como totalizador" (págs. 312-315); "La impregnación del mundo por la temporalidad" (Heidegger, págs. 368-370).

La visión estoico-senequista del tiempo contrasta ante todo con la inmovilidad pétrea de los hipogeos egipcios y consecuentemente con la temporalidad del arte helénico primitivo y tradicional, inspirado en la estabilidad de las formas invariables y eternas, incapaces de toda trascendencia. Así es la flecha inmóvil de Zenón de Elea, identificada o conmensurada por un espacio autónomo con una inmovilidad correspondiente a un instante temporal también autónomo e inmóvil. Zenón supone imposible la producción del movimiento, con el paso del ser al no-ser y viceversa. El estoicismo, inspirado en la acción del *lógos* comunicable al alma y al cosmos, no puede suscribir la sentencia eleática de Parménides, para quien "es necesario el devenir y el no devenir" (*Frag.* 8)[362], propiedad extensible al pensamiento mismo, que tampoco admite movilidad, ya que "el pensar es ser" (*Frag.* 3)[363].

El contraste del estoicismo con el pensamiento griego no desaparece con la admisión del movimiento eterno en Aristóteles, quien reduce la función del tiempo a ser número o cómputo del movimiento físico o cósmico. El tiempo para los estoicos —aun cuando opera a base de cambios y movimientos—,

---

362 Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 235, 2.

363 Diels-Kranz, *op. cit.*, 231, 9.

tiene su función autónoma independiente del movimiento, que es la unificación de la diversidad de los actos. Ahora bien, unificar actividades pasadas y presentes con las futuras es un *hacer el tiempo*. Pero ¿quién lo hace? ¿Es el alma con sus sentidos o facultades superiores? ¿Es el *Lógos* de que participa el alma? ¿Es la persona?

Es preciso, antes de entrar en esta aporía, analizar la oposición entre la *unificación estoica* y la *medición aristotélica* del movimiento por medio del tiempo. La unificación hace *imposible* la medición por números; la unidad es para medir, no para ser medida. En este sentido, cuando Bergson denuncia el sofisma eleático de identificar las partes del móvil o de la flecha con partes del movimiento [364] le consideramos discípulo de la Estoa, que hubo de conocer sin duda en los estudios dedicados al pensamiento griego. En cambio abandona al Estoicismo al atribuir a la permanencia del yo y de la conciencia propia la unificación o endósmosis de las simultaneidades de los movimientos del reloj y del móvil al medirlos [365]. La acción del *lógos* transciende en la Estoa a la acción del yo y de la conciencia humana, que es sólo una participación de la actividad universal del *lógos* unificador del tiempo pasado, presente y porvenir. El "bonum" de la *claritas* no puede constar de elementos distantes. Sólo el *lógos* puede dar unidad objetiva y real a los elementos separados del futuro y del pasado.

3. INTERPRETACIÓN DEL TIEMPO ESTOICO

a) *Interpretación neoplatónica*

La medición del tiempo aristotélico se efectúa aplicando la unidad de tiempo al *sincronismo* de los móviles. Ahora bien, el concepto de *sincronismo* es incompatible con la unificación del tiempo realizado por el *lógos*. Donde hay un solo tiempo —obra del *lógos*— no puede haber sincronismo. La Estoa precristiana no deduce ulteriores conclusiones. En los *Índices de Adler* no hallamos el término de *sincronismo*, como es obvio. Pero en los estoicos cristianizantes hallamos el concepto y el término de *coeternidad*, desusado para los griegos, y sorprendente en un lenguaje que no admite la *contemporalidad*. La razón explicada en breve, según creemos, está en que la *contemporalidad* = *sincronismo* es incompatible con la acción unificadora del *lógos*, mientras que la *coeternidad* del *Lógos* con el Padre y el Espíritu (desconocida para la Estoa precristiana) es condición de existencia para el *Lógos* y para las otras dos Per-

364 Bergson, *Essai*, pág. 75.
365 Bergson, *Essai*, págs. 72, 73.

sonas de la Trinidad. Esta observación refuerza la tesis de que la unificación del tiempo es obra del *lógos*.

El concepto de coeternidad —sin el de *sincronismo*, que aparece en Jámblico, pero no en los estoicos ni en los platónicos cristianos primitivos— figura en el pasaje areopagítico arriba citado. Unas líneas después se dice que "no debemos pensar ser *coeternos* (συναΐδια) a Dios o anteriores a la eternidad de las cosas que se llaman eternas"[366]. La *coeternidad* es, según esto, un atributo exclusivo y excluyente de las tres personas divinas. Lo que se dice en este pasaje areopagítico se repite en dos fragmentos de Ammonio —a nuestro juicio, idénticos al Ps. Areopagita[367]— conservados en las *Catenas*. En el primero de ellos se comenta a *Io* 1, 1 diciendo: "Porque se llama principio el Padre y Principio el Hijo, y principio el Espíritu por lo *coeterno* (συναΐδιον) de la Trinidad"[368]. Más tarde comenta a *Io* 1, 2: (Esto era en el principio) diciendo: "En vez del *era coeterno* (συναΐδιος) al Padre estando por naturaleza en la naturaleza paterna"[369].

El Estoicismo precristiano está desbordado en estos conceptos teológico-trinitarios. Pero la teoría estoica del tiempo está plenamente recogida en el Ps. Areopagita, aunque sin la terminología de Crisipo. Los términos característicos del *pasado* (= παρῳχήμενος), presente (= ἐνεστώς) y futuro (= μέλλων), que no habían tenido aceptación entre platónicos y aristotélicos, tampoco aparecen en Ammonio (= Ps. Areopagita) ni entre sus discípulos, fieles en defender la armonía entre Platón y Aristóteles, como su maestro Ammonio. Por lo demás el rápido crepúsculo del Estoicismo agonizante en el s. III es un hecho cierto, aunque poco lógico con la supervivencia de las doctrinas estoicas entre los neoplatónicos, como lo vamos a ver en este tema del tiempo.

El tema de la luz combinado con la *claritas* (= *doxa*) no es menos central para el Ps. Areopagita que para Séneca, con la diferencia de que el carácter simbólico del rayo solar adquiere aquí una importancia manifiesta. El rayo solar es imagen de la Bondad divina (DN 697 B) "medida de los seres, número, orden y cohesión, causa y fin". Los términos estoicos se combinan siem-

---

366 Ps. Areopagita, DN, 940 A.

367 El texto puede verse en Joseph Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlín (1966), pág. 196. El ilustre catenista supone que las catenas atribuidas a Ammonio son de un autor de este nombre del s. VI, rival de los monofisitas. Los argumentos para discrepar de esta atribución los habíamos expuesto brevemente en nuestra obra *Ammonio Sakkas*, I, págs. 447-462, que el prof. Dr. Reuss sólo conoció en 1967. Posteriormente se publicó nuestro art. *Ammonio en las Catenas*, en Estudios Eclesiásticos, vol. 44 (1969), págs. 383-432. Aprovecho esta ocasión para agradecer al Prof. Dr. Reuss su amabilidad en recibir y prometer que volverá a estudiar el asunto a la vista de nuestra exposición, según la cual el Ammonio de las Catenas es idéntico al fundador del Neoplatonismo, como puede verse en nuestro art. *Neuplatonismus* en Lexikon f. Theologie u. Kirche (de Herder), VII, 917-919. El fragm. de Ammonio con el concepto de *coeterno* puede verse en nuestro artículo, pág. 404.

368 *L. c.*

369 Cfr. art. citado en la nota 37, pág. 408.

pre con los aristotélicos, pero sobre todo en el tema del tiempo, ya que el rayo solar es "medida, número de las horas, de los días y de nuestro tiempo" (DN 700 A). La tesis estoica del *lógos* divino hacedor del tiempo es familiar al Ps. Areopagita. Mas el pensador cristiano puede en ella avanzar a donde no llegó la Estoa, al decir que el Bien "es principio y medida de los siglos y la esencialidad (ὀντότης) de los tiempos" (DN 817 C). Esta expresión no encaja en Aristóteles y Platón. Tampoco se encuentra en la Estoa, pero encaja en su teoría de la actividad universal del *lógos*, y Ammonio Saccas emplea el mismo concepto aplicándolo al movimiento tónico centrípeto y centrífugo de los estoicos preguntándoles dónde *se sustantiva* ese movimiento [370].

Pero observemos que la *sustantivación* de los tiempos se expresa en plural, porque los tiempos no son homogéneos, ni pueden serlo sin caer en el panteísmo. Los tiempos provienen de Dios, como "toda eternidad y tiempo proviene de Él, ya que el Preexistente es principio y causa de toda eternidad y de cualquier clase de ser, puesto que todo participa de Él, que no se aleja de nada de cuanto es, y Él existe antes de todo y dio consistencia en sí a todo, y en una palabra, si algo es como es, en el Preexistente existe y es pensado y salvado" (DN 820 A).

Son expresiones pregnantes de sentido esencial para la realidad del mundo, de la historia y del tiempo. El Ps. Areopagita avanza sobre el pensamiento estoico recalcando los rasgos de la realidad, la totalidad y la diversidad de las duraciones y tiempos, *sustantivados, pensados y conservados* por Dios. A pesar de las contrariedades teóricas y reales que surgen en el despliegue de la acción divina, "el Preexistente es principio y término de todas las cosas; principio como causa, y fin como aspiración y término de todo, infinitud de infinitud, supercohesionador de los contrarios" (DN 825 B). El aristotelismo evolucionista y el estoicismo tradicional y activista hablan de tiempos *contrarios*, que la acción de Dios supercohesiona en la unidad, "ya que en la Unidad *pre*-tiene y sustantiva todas las cosas, aunque segregado así de las eternas como de las temporalmente subsistentes" (*L. c.*).

En la dosificación de los ingredientes aristotélicos y estoicos, la parte preponderante es la estoica. El elemento sustantivador no es la conciencia humana —como lo es la medida numérica del movimiento—, sino el *Lógos* divino, aunque haciendo resaltar que Dios hace los tiempos y las cosas "conforme al *lógos* de cada cual" (οἰκεῖον λόγον) y "para el bien de cada cual (οἰκεῖον ἀγαθόν) teniendo en cuenta toda diversidad de "los hombres, vivientes y plantas, seres inmortales y ángeles y todas las circunvoluciones temporales" (DN 892 C), es decir, todas las diversidades de la acción demiúrgica del *lógos* estoico en sus efectos cohesivos cósmicos, psicológicos e intelectuales o personales.

370 El texto se halla en Nemesio, *De natura hominis*, II, Matth., pág. 69; MG, 40, 537-540. Lo hemos comentado en nuestro estudio: *El Neoplatonismo*, pág. 322, publicado en *Historia de la Espiritualidad*, voi. IV, cap. 8, págs. 313-373, obra incluida en la Biblioteca de Espiritualidad, dirigida por B. Jiménez Duque y L. Sala Balust.

El Ps. Areopagita apenas alude a la acción destructora del tiempo mediante las pasiones y el mal, aunque la supone. Su intención es describir en forma positiva la acción divina formadora del tiempo y de la eternidad. El Cristianismo salva no sólo los valores peculiares de la cultura cristiana, sino aun de las culturas diversas y contrarias, trabajando incluso en el redescubrimiento de culturas ya estratificadas en la paleontología, y que al hombre no cristiano nunca le habían preocupado. El programa moral de Séneca, filósofo y gobernante, de *poseer todos los siglos*, halla en la cultura cristiana y el concepto cristiano del tiempo una proyección inesperada. Un hombre responsable no puede ser moralmente probo si no respeta y salva los valores ajenos, en cuanto de él depende. Menos puede ser probo un gobernante o un legislador que, por imponer su propio programa social o político y cultural, destruye o menosprecia esfuerzos ajenos en nombre del progreso o de la revolución. Ese criterio, muy en consonancia con el espíritu hegemónico griego o el imperialista de Roma, chocó con el estoicismo senequista y mucho más con el estoicismo cristianizado de la nueva sociedad que ha prevalecido en los siglos posteriores.

La interpretación areopagítica de la Estoa, que atribuimos a Ammonio, sigue influyendo en sus discípulos, sobre todo en Plotino, cuyas primeras *Ennéadas* responden al criterio de Ammonio. En las *Ennéadas* de la segunda época, según se colige de Porfirio, Plotino es ya más independiente, como lo podemos ver en su doctrina del tiempo. El orden cronológico de cada Ennéada irá en paréntesis. En todas ellas tiene en cuenta Plotino la función unificadora del tiempo estoico, pero entendida con matices cambiantes, algunos ajenos a la Estoa y a Ammonio. Para la terminología, en Plotino ni en Ammonio se encuentra el χρόνος παρῳχημένος (= tiempo-pretérito) que tanto él como el Ps. Areopagita lo expresan por el παρεληλυθώς. El texto clásico y fundamental para las meditaciones sobre el tiempo lo enccuentra Plotino en el *Timeo* 37 a-d, sobre todo en la expresión de que el tiempo es número progresivo e imagen de la eternidad. La caída del alma es otro esquema platónico, al que responden las *Ennéadas* IV, 8 (6): *Sobre el descenso del alma a los cuerpos*, V, 4 (7): *Cómo lo que sigue al Primero procede del Primero*, IV, 9 (8): *¿Todas las almas son una*? Plotino supone ya en estas *Ennéadas* la existencia de un Alma universal del mundo, cuyos atributos se asemejan en algo a los del *lógos-demiurgo* del Estoicismo, y de la que se deriva toda otra alma (πᾶσα ψυχή) que debe mirar a la Universal:

> Mire esta otra alma, no pequeña, que se ha hecho capaz de contemplarla (a la Universal), libre de los engaños por su sosiego; esté tranquila no sólo cuanto al cuerpo, sino en todo el ambiente; tranquila la tierra, tranquilo el mar y mejor el cielo. Piense cómo está por todas partes el Alma, que desde el exterior se filtra en ella y se mezcla entrando e iluminándola por todas partes [371].

---

[371] Plotino, *Enn.*, V, 1 (10), 2, 11-19. Las cifras incluidas entre ( ) responden a la lista cronológica de las *Ennéadas*.

La afinidad de este pasaje con el pensamiento de Séneca está un tanto disimulada por el concepto platónico de Alma universal, que no es idéntico al *lógos* estoico. Salvada esa diferencia, los pasajes similares de Séneca abundan especialmente en sus cartas. Así, por ejemplo, cuando dice del alma: "Uis istuc diuina descendit (...). Itaque maiore sui parte illic est, unde descendit. Quemadmodum radiis solis contingunt terram..." [372]. Este es el descenso de la eternidad al tiempo, que hace preguntar a Plotino:

> ¿Qué es lo que a las almas hizo olvidarse de su padre y que siendo porciones (μοίρας) de allá, ignoren su origen y a sí mismas [373].

En el análisis de este contexto, tan arriesgado sería el afirmar como el negar su estrecho parentesco con la concepción estoica de Séneca y la cristiano-alejandrina de Ammonio y Orígenes acerca del descenso del alma. El concepto de μοῖρα es ambiguo; puede entenderse en sentido emanatista, al que Plotino parece propenso en varios pasajes relativos a la identidad de las almas con el Alma universal, como en la *Ennéada* IV, 9 (8). Pero otras veces compara la unidad de las almas con la del ejército, la nave o un coro, como la *Enn.* VI, 9 (9), 1, 4, 5. El emanatismo es ajeno a Séneca, que en cambio emplea como ejemplos de la unidad de continuidad el coro de cantantes (*Ep.* 84, 9, 10), el ejército y la nave (*Ep.* 102, 6). Un residuo del activismo estoico podría ser en Plotino en la *Enn.* V, 2 (10), 21, 1, 5: "todo viene de él para que exista; por eso no es el ser, sino el generador del ser". En este sentido activo y teocéntrico la μοῖρα, sinónimo de alma, podría entenderse de la *predestinación* o del alma en cuanto predestinada, es decir un acto divino, por el cual Dios no cree ni comunica perfecciones vitales, sino que predetermina la situación *personal* de cada alma con Dios, concepto estoico coincidente con la predestinación paulina asimilada por la teología, por ejemplo, de Agustín y Suárez [374], predestinación predominantemente personal y moral, que implica la formación de cada uno a lo largo del tiempo.

En suma, las ideas plotinianas de estas *Ennéadas* primerizas sirven de base a su doctrina sobre el tiempo-participación de la eternidad, entendiendo lo eterno como el *lógos* eternamente activo, con los estoicos, o como duración única que se difunde por emanación monista y panteizante, pero siempre teniendo en cuenta el elemento moral de la conducta, como ingrediente. Además de estos componentes, y en contraste con ellos, se refleja en las *Ennéadas* una preocupación constante de modificar la doctrina aristotélica sobre el tiempo. No es que elimine totalmente el factor *movimiento* en el tiempo, sino que supera la pura

---

[372] Séneca, *Epist.* 41, 4, 5.

[373] Plotino, *Enn.* V, 1 (10), 1, 1 s.

[374] Los problemas de la predestinación en la cultura cristiana se exponen en San Pablo y San Agustín mediante conceptos familiares al Estoicismo, como hemos visto en diversos pasajes del vol. I. Puede, además, verse nuestra obra: *El Plan de Dios en San Agustín y Suárez,* Madrid (1969), especialmente en el cap. 5, págs. 120-129.

mensurabilidad del movimiento mecánico, a la que Aristóteles identifica el tiempo, para establecer un movimiento teocéntrico por el que el alma se aseme je a Dios y el tiempo participe de la eternidad. Este es el tema de la *Ennéada* II, 2 (14): *Sobre el movimiento circular*, donde dice en un pasaje:

> Ahora bien, si el alma está girando en torno a Dios, es que le abraza con amor y se mantiene en torno a él en lo posible a ella, pues todo depende de él[375].

En las *Ennéadas* de la segunda época, es decir, de la 22.ª a la 54.ª, la independencia doctrinal respecto a Ammonio es patente, la oposición a Aristóteles es más visible. El título mismo de la *Ennéada* I, 5 (36): *Si en la extensión* (παράτασις) *está la felicidad*, es una combinación conceptual del elemento estoico *parátasis* —usado en DN 592 A para "la *extensión* temporal que asumió Jesús, el Eterno"— y para designar en ND, 937 C la *parátasis del tiempo nuestro* concepto con el que conecta la *eudaimonía* aristotélica. Las *Ennéadas* VI, 1 (42), VI, 2 (43) y VI, 3 (44) están dirigidas contra las categorías aristotélicas que refutan una tras otra, reservando la siguiente, es decir, la III, 7 (45): *Sobre la eternidad y el tiempo* a la exposición y refutación del tiempo aristotélico. Al final de esta *Ennéada* formula su propia y definitiva actitud con una expresión claramente estoica, pero entendida en sentido panteizante, cuando dice:

> Si alguien llamare tiempo al de esta vida y a su movimiento sucesivo anterior-posterior, y negare que el verdaderísimo movimiento tenga anterior y posterior sería muy absurdo, atribuyendo lo anterior y posterior y el tiempo al movimiento sin alma, y no atribuyendo al movimiento conforme al cual se forma el de aquí (...). ¿Por qué referimos este movimiento y el del universo al ceñidor de aquél diciendo ser el tiempo, y no hacemos lo mismo con el movimiento del alma que se halla en continuo girar sobre sí? Pues, porque antes del alma está la eternidad que no gira con ella ni se coextiende con ella. Por eso el alma es la primera en ir al tiempo y engendrar el tiempo, al que le da cohesión con su actividad (...). Y el movimiento del Alma ¿a qué referirlo? Porque, si así lo quisiera, sería indistante. Este, pues, es el primero; en él están los otros movimientos; por su parte, él no está en otro, pues no lo tendrá. Dígase otro tanto del Alma de todo. Por lo tanto, ¿habrá tiempo en nosotros? Evidente, en cualquier alma así e igualmente en todas, pues todas ellas son una. Por eso el tiempo no se dispersará (διασπασθήσεται), como tampoco la eternidad en otro de la misma especie[376].

Las últimas palabras contienen una doctrina contraria a la *Enn.* V, 1 (10), arriba copiada, donde las almas se apartan de Dios Padre culpablemente, cayendo en una vida destructora del tiempo espiritual. Aquí se niega que en esas

---

375 Plotino, *Enn.* II, 2 (14), 2, 13 s., emplea la bella expresión de que el alma *gira* en torno a Dios por el mutuo amor (ἀμφαγάζειν) y porque depende de Él. La expresión recuerda la exposición de DN, 597 BC.

376 Plotino, *Enn.*, III, 7 (45), 13, 30-68. En estas Ennéadas últimas se consuma la total separación del aristotelismo, determinada ya en las categorías por influjo de Lucio y Nicóstrato y los estoicos. Esto ocasionó el desconcierto que Longino presiente en su carta a Porfirio (*Vita Plotini* 20; cf. *Ammonio Saccas* I, 373 ss.) y Porfirio trata de encubrir en la *Isagogé* (cf. vol. I, 199).

almas quepa la dispersión del tiempo, porque todas las almas son una, y por lo tanto no pueden ser viciosas moralmente. Necesariamente son lo que son. ¿Cómo se ha producido este cambio en Plotino? La explicación es su alejamiento de Ammonio. La *Enn.* V, 1 (10) refleja todavía las discusiones escolares de Ammonio contra las doctrinas de Plutarco de Queronea y Ático, antiestoicos, representantes del platonismo medio. En la *Enn.* III, 7 (45) Plotino está ya lejos de los criterios de su maestro y con los años se ha alejado también del criterio estoico en el tema de la moral y del tiempo. No es que niegue en absoluto la existencia del mal, sino que éste consiste en el no-ser, en lo material del cuerpo, como enseña en la *Enn.* I, 8 (51), 3, 1 ss.:

> El mal no se halla ni en los seres ni en lo de más allá del ser. Todos estos son buenos. Resta —una vez que existe— que se halle en los no-seres cierta clase de no-ser (...). Esto es todo lo sensible y las pasiones de lo sensible o algo posterior [377].

Esta actitud es una evasiva. Plotino se envuelve en una cortina de humo para eludir la dificultad. Si en las almas no cabe la existencia del mal, y éste sólo consiste en lo material y cósmico, tampoco cabe responsabilidad moral ni probidad ética en una conducta libre. Las perfecciones espirituales pertenecerían a la naturaleza y no afectarían a las personas. El tiempo humano sería puramente cósmico y no moral, ni la personalidad se formaría en la sucesión constante de actividades imputables al sujeto moral. En suma, Plotino destruye totalmente los fundamentos de su doctrina primera sobre el tiempo, conservando como vestigio de su sistema inicial sólo el armazón o andamiaje estoico de las *Ennéadas* primeras. Desde un punto de vista filosófico la concepción de que sólo lo telúrico y lo sensible es malo, y bueno lo que espacialmente transciende a la tierra, reincide en una mentalidad mítica basada en la palingenesia y en los mitos concomitantes de la reencarnación y anámnesis. Este es el sistema definitivo de Plotino, en el que el tiempo es una realidad subjetiva y ficticia.

b) *Interpretación de San Agustín*

San Agustín es el último gran intérprete del concepto estoico del tiempo. Su exposición compensa por su elevación y transcendencia lo que tal vez pueda echarse de menos en la exactitud hermenéutica. En sus diálogos de Cassiciacum emplea materiales estoicos importantes poco o nada conocidos, especialmente en el *De quantitate animae*. En el *De musica* desarrolla un aspecto difícil y muy especializado de las clases de retórica, cuya raíz se halla en el Estoicismo, pero con derivaciones cuyo origen nos es desconocido. En las *Confessiones* parece inspirarse en algún escéptico, tal vez en el mismo Sexto

---

[377] Plotino, *Enn.* I, 8 (51), 3, 1-10.

Empírico, más para remontarse luego a la exposición de la teoría estoica. En la *Ciudad de Dios* su exposición está menos influida por el Estoicismo.

El diálogo *De quantitate animae* —redactado en Roma el 387-388 con materiales de Cassiciacum— es fundamental para entender el concepto estoico de παράτασις τοῦ χρόνου (= dilatación-extensión del tiempo), que aparece en DN 592 A, en DN 937 C y figura en el título de la *Ennéada* I, 5 (36) de Plotino. San Agustín lo traduce por *distentio animae,* tal vez identificando *anima* = *ratio.* Esta identificación no es exacta dentro del Estoicismo; pero, como veremos, el mismo Agustín la corregirá en el contexto.

El tema del diálogo está orientado a probar que el alma es espiritual y no material; la prueba básica aducida por Agustín consiste en hacer ver que el alma no sólo tiene una *distentio* o dilatación corpórea, sino también incorpórea, y por lo tanto no tiene cuantidad; luego es espiritual. *Evodio* expone las dudas y las resuelve Agustín, quien recurrirá a la prueba de que la dilatación del alma es debida a las *rationes seminales* (= λόγοι σπερματικοί), es decir al *lógos,* que no es propiamente el alma, sino su causa. El problema surge así en los pasajes del diálogo más importantes para nuestro tema:

Euodius: Quis autem dubitet illis pueris crescentibus etiam ipsam in eis quodammodo crescere rationem? Deinde, si per spatium sui corporis anima distenditur, quomodo nullius quantitatis est? [378].

Evodio: ¿Cómo dudar que, al crecer los niños, también les crece la razón de algún modo? Además, si el alma se les dilata dentro del cuerpo, ¿cómo carece de cuantidad?

[378] San Agustín, *De quantitate animae,* XV, 28. El tiempo no ha sido estudiado en los *Diálogos* de Agustín, como lo ha sido en las *Confessiones* y otras obras, que han sido tema de excelentes libros. Entre ellos gozan de merecida fama el de P. Laín Entralgo, *La memoria y la esperanza,* Discurso de la R. Academia, Madrid (1954); Guitton, *Le temps et l'eternité,* París (1933) y M. Sciacca, *La libertad y el tiempo,* tr. J. Ruiz Cuevas, Barcelona (1967). Lamentamos no haber dispuesto de la obra de V. Goldschmidt, *Le system stoicien et l'idée du temps* (1953), que sólo nos es conocida por referencias. En el contexto del tema no podemos menos de hacer una referencia al concepto de tiempo en los Capadocios, por serles familiar la doctrina y terminología estoica. Así, por ej., San Basilio dice: "El tiempo es el intervalo coextensivo (συμπατεινόμενον) a la constitución del mundo, al que se conmensura todo movimiento ya de los astros, ya de los vivientes..." (*Adu. Eunomium,* lib. I, 21). En la *Epist.* 8, 7 su concepto de tiempo contiene, además del fondo estoico, influencias neoplatónicas al hablar de "ciertos intervalos de conocimiento producidos por el sol inteligible". Con más insistencia y mayor influjo estoico se ocupa Gregorio Nyseno del tema del tiempo en su comentario del *Eccl.* 3, 2-8: "Hay tiempo de nacer y tiempo de morir, tiempo de plantar y tiempo de arrancar lo plantado...", expuesto en las homilías VI, VII y VIII sobre el *Eclesiastés.* Al comienzo de su exégesis da esta definición: "El tiempo es pensamiento en vez de medida, pues en toda medición de cada cosa, el tiempo es su medida. Todo cuanto se hace, en tiempo se hace totalmente, y con la prolongación (παρατάσει) de cada una de las cosas se va co-extendiendo (συμπαρατείνεται) el intervalo del tiempo" (MG 44, 696-753). En la exégesis del "Pater noster" se refleja el influjo cristiano, cuando dice: "El intervalo temporal se mide en tres secciones: en el pasado, presente y futuro (...). Si piensas el presente, vives en Dios; si en el futuro, Él es la esperanza de la expectación; si en el pasado, no existías antes de que te hiciera Dios" (*De oratione dominica,* or. 8; MG 44, 1125). Los Capadocios siguen el pensamiento estoico, combinado con el influjo neoplatónico cristiano, sin asomo de vacilación ni de crítica. San Agustín, como veremos, suscri-

Augustinus: Si igitur porrecta in plurimum tempora, ne ipsis quidem corporibus magnitudinis afferunt causam; sed omnis illa seminis uis est, et quorum naturae numerorum sane occultorum et difficillium ad dignoscendum; quanto magis arbitrandum est longo tempore animam fieri longiorem, quia eam uidemus usu rerum atque assiduitate multa didicisse? (...). Quod si te illud mouet, quod solemus eam quam Graeci μακροθυμίαν uocant longaminitatem interpretari, animaduertere licet a corpore ad animum multa uerba transferri, sicut ab animo ad corpus [379].

Ag.: Pues, si incluso las grandes extensiones de tiempo no afectan a los cuerpos en su magnitud, sino que toda ella es la fuerza seminal de números que por naturaleza son muy ocultos y difíciles de conocer, ¿no hemos de pensar con más razón que en tiempos dilatados se dilata más el alma, al ver cómo por la experiencia y la constancia aprende muchas cosas? (...). Y si das importancia al hecho de que traducimos por longanimidad lo que llaman *macrothymia* los griegos, podrás ver que muchas palabras pasan del cuerpo al alma y también del alma al cuerpo.

La *dilatación* del tiempo o *parátasis* estoica es, por lo tanto, una *polongación* del alma en virtud de las *rationes seminales*, participación del *lógos* universal, que cada uno lleva a su modo y en su medida. Agustín alude a los *números* de naturaleza oculta, en los que se halla el secreto último de este crecimiento del cuerpo y del alma y de la dilatación de los tiempos corpóreos y espiritual correspondientes. De los números hablará en el diálogo *De musica*. En el *De quantitate* explica la potencia del alma que se desarrolla en *el cuerpo*, en *sí misma* y *delante de Dios*, constituyendo siete grados de su magnitud o de la *distentio* = *parátasis* del tiempo.

Grado 1.º

Haec igitur (uis) primo, quod cuiuis animaduertere facile est, corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua uiuificat, colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque tabescere non sinit, alimenta... distribui facit, congruentiam eius modumque conseruat [380].

Primeramente es fácil de ver cómo esta fuerza a este cuerpo terreno y mortal vivifica con su presencia, lo recoge en uno y lo contiene en uno, sin dejar que fluya y se corrompa, y hace que los alimentos se distribuyan, y conserva la mutua adaptación y medida.

Grado 2.º

Remouet se ab his sensibus certo interuallo temporum (...). Rebus inter quas corpus agit, et quibus corpus sustentat, con-

Se aleja de estos sentidos en algunos intervalos de tiempo... Se familiariza a lo que el cuerpo hace y lo que al cuerpo

---

be también el pensamiento estoico sobre el tiempo, pero atento a las críticas de que ha sido objeto de parte de sus adversarios. Esto es lo que hace de la doctrina agustiniana del tiempo una continuación del Estoicismo. Los Capadocios orientan sus preocupaciones hacia el aspecto del tiempo como oportunidad o adaptación a los tiempos. La originalidad del sistema estoico-cristiano está en haber hecho del tiempo un concepto moral básico para la antropología y la historia.

379 *De quantitate animae,* XVII, 29, 30.

380 *De quantitate animae,* XXXIII, 70.

suetudine sese innectit, et ab eis quasi membris aegre separatur, quae consuetudinis uis etiam seiunctione rerum ipsarum atque interuallo temporis non discissa, memoria uocatur [381].

sustenta, le cuesta separarse de ello como de miembros. La fuerza de este parentesco, que no se rompe con la separación y lejanía de las mismas cosas, se llama memoria.

Grado 3.°

Comprende toda la vida cultural, artística, científica, familiar y política, los ritos religiosos, la poesía, elocuencia, música, previsión del futuro mediante lo pasado y lo presente [382].

Grado 4.°

Bonitas incipit atque omnis uera laudatio. Hinc enim anima, se non solum suo, si quam uniuersi partem agit, sed ipsi etiam uniuerso corpori audet praeponere, bonaque eius bona sua non putare (...), societatem humanam magni pendere, nihilque uelle alteri quod sibi nolit accidere; sequi auctoritatem ac praecepta sapientium, et per haec loqui sibi deum credere [383].

Comienza la bondad y toda alabanza verdadera. Aquí el alma, supuesto que ocupa una parte del universo, se atreve a darse la primacía no sólo respecto a su cuerpo, sino de todo el cuerpo del universo, y no considerar bienes propios los de él (...), estimar mucho la sociedad humana, no querer para otro lo que no quiere para sí, aceptar la autoridad y preceptos de los sabios, creyendo que en ellos le habla Dios a ella.

Grados 5.° [384], *6.°* [385] *y 7.°* [386]. Los siete grados o actos se resumen en la siguiente enumeración: "primus... animatio; secundus, sensus; tertius, ars; quartus, uirtus; quintus, tranquillitas; sextus, ingressio; septimus, contemplatio" [387]. La *dilatatio* = *parátasis* propiamente dicha está en los cuatro grados primeros, en los que la persona humana se dilata en el tiempo, mediante su actividad, tanto en el tiempo biológico, como en el espiritual, social y religioso. Durante la exposición, Agustín aprovecha las ocasiones para describir el estado de las almas desmedradas, que por su mala conducta quedan raquíticas, encerradas en sí y atrofiadas, con un tiempo subdesarrollado por el egoismo y las ambiciones terrenas. El grado 4.° [388] constituye el paso definitivo para la forma-

381 *De quantitate animae*, XXXIII, 71.

382 *De quantitate animae*, XXXIII, 72.

383 *De quantitate animae*, XXXIII, 73.

384 *De quantitate animae*, XXIV, 74: "Libera maculisque diluta, tum se denique in seipsa laetissima tenet". Es el concepto estoico de *contenerse* o estar *contenta* en sí repetido en numerosos pasajes de Séneca.

385 *De quantitate animae*, XXXIV, 75: "Sextus ergo erit iste gradus actionis".

386 *De quantitate animae*, XXXIV, 76: "Iam uero in ipsa uisione atque contemplatione ueritatis, qui septimus atque ultimus animae gradus est". Este grado que Agustín lo ve en las revelaciones de Pablo (1 *Cor*. 3, 2), a su modo corresponde en el estoicismo a la contemplación celeste narrada por Séneca en la epíst. 102.

387 *De quantitate animae*, XXXV, 79.

388 *De quantitate animae*, XXXIII, 73. Cf. nota 383.

ción de la personalidad individual y social, con una visión de responsabilidad social y religiosa necesaria para el gobernante verdadero, que no puede admitir en su *tiempo* egoismos, partidismos, resentimientos, favoritismos, particularismos ni adaptaciones o aggiornamentos que le aten a nada. Sólo así llegará a la *claritas* contemplativa de los últimos grados en la historia y en la eternidad. Toda injusticia con la *societas humana* presente, con la tradición y con la conexión federativa establecida por la palabra de Dios, resulta una destrucción del tiempo real de su espíritu, cuyas fronteras limitan con la eternidad. Esta visión del tiempo atisbada por Séneca en su Epístola 102, no es para Agustín utópica en la cultura cristiana, aunque tampoco es propia de cuantos se han llamado ciudadanos, pensadores o gobernantes cristianos. La actuación privada y pública, de ciudadanos y gobernantes cristianos, es para Agustín lo suficientemente rica para distinguir entre la dilatación positiva y la destructiva del tiempo.

Más dificultades que al moralista le ofrece al filósofo Agustín el tema ontológico de la *distentio* = *dilatatio temporis* en sus misteriosos números de las *rationes seminales*, números presentes y operantes en el cuerpo y espíritu del hombre. Su problema le preocupó en Cassiciacum y lo siguió meditando en Roma y en su episcopado [389]. En los círculos romanos, las conversaciones con los neoplatónicos formados en la tradición de la escuela allí formada a principios del s. III por Porfirio le distrajeron un tanto hacia la problemática de la *anámnesis* envuelta entre mitos desde Platón [390]. El criterio certero de Agustín le hizo ver que el problema fundamental no estaba tanto en el mecanismo psicológico del recuerdo sino en la cuestión estoica de la *simultaneidad* con que un mismo acto versa sobre lo pasado, lo presente y lo futuro. Esa es la *dilatatio temporis* que se extiende *simul* en direcciones contrarias. No es lícito en esta cuestión filosófica refugiarse en los mitos de existencias cíclicas ni en el misterio del mundo sobrenatural. Hay que aclararlo en lo posible dentro de la filosofía.

San Agustín, siguiendo métodos estoicos, lo plantea, como rhétor profesional, en el campo estético del ritmo musical de la poesía. El verso latino —lo mismo que el griego— se construye según diversos ritmos armoniosos de sílabas largas y cortas combinadas en metros variados, numéricamente medibles, capaces de afectar estéticamente al hombre en la dimensión artística de la vida humana. Esos conjuntos numéricos no son puras secuencias de sonidos homogéneos o heterogéneos, sueltos ni desligados, ni se combinan al azar. ¿Cómo

---

389 En el *Opus imperfectum contra Iulianum*, VI, 22 (PL 45, 1552) dice así: "Uis ergo nescio quae inuisibilis et incontrectabilis secretis naturalibus insitus est, ubi iura propaginis naturalia delitescunt". Esa fuerza —no *biológica* sino *racional*— afecta a las partes superiores del orden moral y jurídico del hombre, y es la raíz del pecado de origen, que no es biológico sino histórico proveniente del primer jefe y padre de la humanidad. El concepto radica en la antropología ética de la Estoa.

390 Reminiscencias de este paso de Agustín por Roma pueden verse en *Ammonio Sakkas*, I, pág. 405.

se forman y se combinan entre sí esos números para producir en el alma el placer del gusto estético o del disgusto? Para simplificar el trabajo, Agustín distingue cinco clases de números, que vamos a resumir a nuestro modo empezando por los más imperfectos.

El 1.° es el sonido material y medible; las ondas emitidas por los cuerpos sonoros en el universo. El 2.° son las sensaciones psicológicas producidas por los sonidos captados por esta especie de transistor del alma sensorial. El 3.° es la memoria, que para los estoicos y Agustín no es la potencia mítica de la *anámnesis*, como para Platón y Plotino, ni un archivo de residuos cognoscitivo-volitivos, sino la fuerza combinada de retención de lo pasado, comprensión de lo presente y previsión conjetural del porvenir. De esta fuerza simple y simplificadora de la memoria volveremos a hablar. El 4.° es el paso a la acción productora emisora y responsable humana de sonidos numéricamente combinados con propósito de darse a conocer e impresionar a los oyentes. El 5.° es la programación crítica de emisiones armónicas, combinadas con otros centros emisores de números, que por su cualidad crítica reciben de Agustín el nombre de *numeri iudiciales*. El *rhétor* profesional despliega su teoría como especialista en la métrica latina, con un lujo abrumador de comparaciones de pies, metros y versos, que no es preciso repetir. Las cinco clases de números las resume en orden inverso al que hemos seguido en la forma siguiente, con sus nombres peculiares:

Magister: Distincta a nobis et quibusdam meritorum gradibus ordinata uideo quinque genera numerorum, quibus, si placet, imponamus congrua uocabula, ne in reliquo sermone pluribus uerbis quam rebus uti necesse sit. *Discipulus*: Placet uero. *Mag.*: Vocentur ergo primi iudiciales, secundi progressores, tertii occursores, quarti recordabiles, quinti sonantes. *Disc.*: Teneo, his nominibus utar libentius [391].

Maestro: Veo cinco géneros de números que hemos distinguido, ordenados conforme a ciertos grados de valores. Si quieres, les impondremos nombres idóneos, para que en adelante no haya que emplear más palabras que cosas. *Alumno*: De acuerdo. *Maestro*: Llamemos, pues, a los primeros judiciales; a los segundos, progresores; a los terceros, ocurrentes; a los cuartos, recordables; a los quintos, sonantes. *Al.*: Aceptado; con gusto usaré estos nombres.

Estos nombres convencionales han sido elegidos por el mismo Agustín, aunque bajo inspiración estoica, como lo indica el término *iudiciales*, derivado del *kritès* (= juez) y *kritèrion*, denominación básica en la lógica de la Estoa. Respecto a los nombres, Agustín los enumera y explica en orden distinto, como en esta frase:

Mag.: Responde de tribus illis generibus numerorum, quorum alterum in memoria est, alterum in sentiendo, alterum in sono, quodnam tibi uideatur excellere.

Maestro: Dime cuál de aquellos tres géneros de números te parece superior: los de la memoria, el otro de los sentidos, o el otro de los sonidos. *Al.*: El sonido es

[391] *De música*, VI, 6, 17.

Disc.: Sonum duobus illis postpono quae in anima sunt et uiuunt quodam modo, sed horum duorum quod praestantius iudicem, incertus sum[392].

inferior a los dos del alma, que viven de algún modo. Entre estos dos no veo claro cuál es superior.

Los números de los sonidos pueden ser cortos o largos, como las sílabas corta y larga del yambo. Los *judiciales* responden también a ciertos tiempos, pero no al tiempo de los sonidos. De aquí surgen dudas sobre el carácter mortal o inmortal de los números judiciales. Los otros cuatro grados son mortales, aun los de la memoria de lo pasado. Contra la inmortalidad de los *judiciales* está en que su base se halla en los hechos pasajeros. Pero ¿no habrá en ellos un germen de inmortalidad? Aquí conviene recordar lo dicho por Agustín en el *Liber de immortalitate animae* en Milán, después de volver de Cassiciacum. Lo que es mudable en el alma, sin duda es mortal. Ahora bien, en la obra de un artista hay elementos mudables y pasajeros, pero también los hay inmutables: es mudable la materia sobre la cual trabaja y las manos con que ejecuta el trabajo; pero la intención puede ser inmutable, como la esperanza. La memoria misma puede ser frágil y pasajera (en el sistema estoico), pero no la esperanza:

Potest enim in hac intentione simul et memoriam praeteritorum et expectationem futurorum habere[393].

Porque puede simultáneamente tener en esta intención (= *distentio*) la memoria de lo pasado y la esperanza de lo futuro.

¿No será posible hallar también en los *numeri iudiciales* esta misma división de elementos mutables e inmutables? Agustín se plantea la cuestión sin arredrarse por el temor de sus implicaciones sutiles:

Conemur, si possumus, illos numeros iudiciales transcendere, et quaeramus utrum sint superiores. In his enim quamquam spatia temporum iam minime uideamus, non tamen adhibentur nisi ad ea iudicanda quae in spatio temporis sunt; nec ipsa quidem omnia, sed quae possunt articulari memoriter[394].

Vamos a transcender, si podemos, los números judiciales viendo si hay superiores. Porque en estos, aunque no distingamos espacios de tiempo, no se emplean más que para juzgar cosas que están en espacios de tiempo y no todo, sino lo que se puede articular en la memoria.

Analicemos, prosigue Agustín, los diversos actos que hacemos y experimentamos al proponérsenos el verso: *Deus Creator omnium.* Lo oímos con los ocurrentes, lo identificamos con los recordables, lo pronunciamos con los progresores, pero veo, además:

His iudicialibus delectari et de ista delectatione quae quasi sententia est iudicia-

Nos deleitamos con estos judiciales y de este deleite, que es como una sentencia de

392 *L. c.*
393 *Liber de immortalitate animae,* III, 4.
394 *De música,* VI, 9, 23.

lium istorum, aliam secundum hos latentiores certiorem ferre sententiam [395].

estos judiciales, veo que con esos otros más ocultos pronunciamos otra sentencia más cierta.

El deleite, como es claro, versa sobre algo presente. Esa otra sentencia superior y más cierta que pronunciamos sobre el mismo deleite espiritual transciende el gozo presente en otra zona superior. Esto dice el *Maestro*. El *Alumno* duda si esa superior "aestimatio rationis", no será más que un "juicio más depurado de los mismos" números judiciales. Agustín replica:

Recte etiam uideri potest ratio quae huic delectationi superimponitur, nullo modo sine quibusdam numeris uiuacioribus, de numeris quos infra habet posse iudicare [396].

También se puede ver bien cómo la razón situada por encima de este deleite, no puede juzgar de los números que bajo sí tiene, sin otros números de vida más intensa.

En suma, esos números superiores a los judiciales relativos a lo temporal pertenecen a una zona superior, como es la esperanza de que antes hablamos. El tiempo del alma confina en su límite superior con la duración de la eternidad. En la zona inferior despliegan su actividad los números *recordabiles*, cuyo sentido —ausente en griego— lo explica Agustín inspirado en la etimología del *re-cordari*:

Recurrit autem in cogitationem occasione similium motus animi non extinctus, et haec est quae dicitur *recordatio*. Sic agimus numeros, uel in sola cogitatione, uel etiam membrorum motu, quos iam aliquando egimus [397].

Torna a pensarse con ocasión de cosas semejantes un movimiento del alma no apagado; esto es lo que se dice recuerdo. Así hacemos, ya en el pensamiento solo, ya con movimiento de los miembros, números que ya hicimos en otra ocasión.

Esta es la teoría estoico-agustiniana del tiempo hasta el 388. En lo sucesivo —tal vez por influjo neoplatónico— atribuye a la memoria, no sólo la *distentio* estoica, sino también la *praevisio* conjetural, como ocurre en la recitación de los cantos:

Futura ex praeteritis, non tamen firma cognitione conicimus (...). Quod licet experiri in eis dictis uel canticis, quorum seriem memoriter reddimus. Nisi enim praeuideremus cogitatione quod sequitur, non utique diceremus. Et tamen ut praeuideamus, non prouidentia nos instruit sed memoria [398].

Conjeturamos las cosas futuras, pero no con seguridad (...). Así lo experimentamos en frases y cantares, cuya secuencia repetimos de memoria. Pues si no previéramos con el pensamiento lo que sigue, no lo diríamos. Y con todo, el que lo preveamos no nos lo suministra la providencia, sino la memoria.

---

395 *De música, l. c.*
396 *De música, l. c.*
397 *De música, l. c.*
398 *De Trinitate,* XI, 7, 13.

Así en el *De Trinitate* compuesto entre el 400 y el 415. El pasaje nos parece muy significativo y orientador. Ordinariamente se cree a Agustín influido por el platonismo o el neoplatonismo, sin reparar en que el neoplatonismo abarca dos direcciones diversas, una de ellas correspondiente a las *Ennéadas* primeras de Plotino, inspiradas en Ammonio, y otra a las últimas. La primera dirección lleva el signo activista del Estoicismo, y la segunda es un retorno al pasivismo mítico de Platón. En la interpretación platónica, la memoria es mero recipiente, donde se alojan las ideas en su paso por generaciones sucesivas. En la interpretación de signo estoico, la memoria se halla en un recinto incluido en el campo energético universal del *lógos*, actuando a base de números o movimientos residuales que se reavivan, como hemos visto en el pasaje penúltimo del tratado *De musica*. Esta preponderancia estoica en la doctrina agustiniana sobre el tiempo, no excluye la presencia de paralelismos platónicos o neoplatónicos, que han sido registrados por diversos autores; lo decisivo es el sentido que reciben en el conjunto del sistema agustiniano.

El lib. XI, c. 29 de las *Confessiones* es una prueba concluyente del influjo estoico. Las *Confessiones* fueron compuestas en el 397-398, según el cardenal Pellegrino[399]. Los libros X-XIII son un apéndice compuesto no mucho después[400]. Todos estos libros están llenos de la temática sobre la memoria y el tiempo, pero el lib. XI, c. 29 recoge en pocas líneas los conceptos característicos de la *distentio* y *extensio* del tiempo (= παράτασις), la *intentio* (= τόνος) y la *dilaniatio* (= διάσπασις), nombres de uso muy raro y especializado, que alternan con otros términos más comunes, pero muy estoicos, como el *confluere in Deum*. El capítulo precedente abunda en los términos relativos al tiempo, como el de *attentio, tenditur, memoria prolongatur*, el *perdurare*. La terminología de este final del libro no puede ser más estoizante. De los términos platónicos no aparece ninguno.

Como notas explicativas del c. 29, se advertirá que la *misericordia* divina es fundamento de nuestra *esperanza* o dilatación hacia el porvenir (= Cristo) en la *apprehensio* (περίδραξις) toma los elementos de la Historia y del tiempo para unificarlos. La *distentio* y *extensio* son dos aspectos de la *parástasis* estoica. La *intentio* es sublimación cualitativa de los números o partes, tanto más perfectos, cuanto más fuerte sea el *tónos*. La *dilaniatio* es la dispersión destructiva en que perdemos la vida, conforme vimos en Séneca. El *confluere* en Dios es el remedio definitivo del *fluxus* o pérdida del tiempo gastado. El cantar comentado es como sigue:

Sed quoniam melior est misericordia tua super uitas (*Ps.* 62, 4): ecce distentio mea est uita mea, et me *suscepit dextera tua*	El *porque mejor es tu misericordia que las vidas*: fíjate, mi vida es una prolongación; y el *tu diestra me agarró*, en el Se-

[399] Cf. Michele Pellegrino, *Le Confessioni di St. Agostino*, en *Cultura*, XV, Roma, 1956.

[400] Pellegrino, *l. c.*

(*Ps.* 17, 36) in Domino meo, mediatore, filio hominis inter te unum et nos multos, in multis et per multa, ut per eum *apprehendam, in quo et apprehensus sum,* et a ueteribus diebus colligar sequens unum *praeterita oblitus,* non in ea quae futura et transitura sunt, *sed in ea quae ante sunt*; non distentus sed *extentus,* non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae uocationis, ubi *audiam uocem laudis* et *contempler delectationem* (*Ps.* 26, 4) tuam non uenientem nec praetereuntem. Nunc uero *anni mei in gemitibus* (*Ps.* 30, 11) et tu solacium meum, Domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis uarietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima uiscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui[401].

ñor mío, el mediador, el hijo del hombre puesto entre ti —uno— y nosotros —muchos— en muchas cosas y a través de muchas cosas; para que agarre al que me agarró, y me recoja desde los días antiguos siguiendo al Uno, *olvidándome de lo pasado,* no cara al porvenir pasajero, sino a *lo que es anterior*; no dilatado, sino extendido; no con dilatación sino siguiéndole con intensidad a la palma de vocación de lo alto, donde *oiga la voz de alabanza* y *contemple el deleite* tuyo, que no viene y pasa. Mas ahora *mis años pasan gimiendo,* y tú mi consuelo, Señor, eres mi Padre eterno; yo me disipé en los tiempos, sin conocer el orden, y con cambios tumultuosos se destrozan mis pensamientos y las entrañas del fondo de mi alma, hasta que desemboque purificado y derretido por el fuego de tu amor.

El capítulo es un sumario de la doctrina estoico-agustiniana desarrollada a lo largo del libro, sobre todo desde el cap. XIV. La coincidencia con la Estoa no está en puras semejanzas sueltas y fortuitas. El contenido del libro está inspirado en fuentes estoicas y antiestoicas. Entre las últimas figuran los ataques antiestoicos de Sexto Empírico, que en parte conocemos. El uso que de ellos hace Agustín y la actitud definitiva adoptada por él y por Sexto Empírico se prestan a una comparación muy significativa para medir el grado del estoicismo agustiniano en el tema del tiempo.

c) *Sexto Empírico y San Agustín*

No pretendemos establecer una comparación exhastiva, sino sólo la de una docena de paralelismos. Los pasajes agustinianos están tomados de *Confess.* XI, cc. 14-27 (nn. 16-34). Los de Sexto se hallan lo más en *Adv. Mathematicos,* I, 128 (ed. R. G. Bury, IV, pág. 76), *Adv. Mathem.*, X, 170-194 (ed. R. G. Bury, III, págs. 296-306), y algunos en *Pyrrhon. Hypotypóseis,* III, 140-143 (ed. R. G. Bury, I, págs. 420-422). Las coincidencias y divergencias entre Agustín y Sexto Empírico no consisten en puras expresiones verbales ni identidad de razonamientos, sino en la identidad de temas tratados por Agustín con gran libertad de estilo. Sexto Empírico ataca a los dogmatistas, primero a los estoicos y después a epicúreos y peripatéticos. Agustín se inspira en los estoicos, como veremos al analizar brevemente los pasajes contenidos en este cuadro:

---

401 *Confessiones,* XI, 29, 39.

	San Agustín *Confessiones lib. XI*	*Sexto Empírico* *Adv. mathematicos*	*Pyrrhon. Hypotypos.*
1)	c. XIV, nn. 16.17	X 169 (ed. Bury III)	
2)	n. 17	191	
3)	n. 17	191	III 141 (Bury I)
4)	c. XV, n. 18	173	
5)	c. XV, n. 20	184	
6)	c. XVI, n. 21	170	
7)	c. XVIII, n. 24	189	
8)	c. XVI, n. 21 c. XXI, n. 27	194.195	III 143
9)	c. XX, n. 26	191	III 142
10)	c. XXIV, n. 31	172	III 143
11)	c. XXVI, n. 33	194.195	III 143
12)	c. XXVII, nn. 34.36	I 128 (Bury IV)	

Comentario:

1) Sexto Emp.: *Adv. math.*, X, 170: "es absurdo el tiempo para los que dicen que el mundo se creó en cierto tiempo".

Agustín: *Conf.* XI, c. 14, núms. 16, 17: "ante omnia tempora tu es" (...) "ipsum tempus tu fecisti".

El dogma cristiano de la creación en el tiempo es compatible con la tesis estoica de la corruptibilidad del mundo, que Sexto no comparte.

2) Sexto Emp.: *Adv. math.*, X, 191: "el pasado y el porvenir estarán en el presente". Es la opinión estoica que en todo el tratado impugna Sexto con diversos argumentos.

Agustín: *Conf.* XI, c. 14, núm. 17: "Los dos tiempos pasado y futuro ¿cómo estarán en el presente, cuando el pasado no existe ya, y el futuro no existe todavía?" Agustín propone la dificultad de Sexto, pero admitirá la explicación estoica:

3) Sexto Emp.: *Adv. math.*, X, 191: "Habrá tiempo cuando no hay tiempo". *Pyrrhon. Hypotyp.*, III, 141: "había tiempo cuando no había tiempo" (ἦν ποτὲ χρόνος ὅτε οὐ ἦν χρόνος).

Agustín: *Conf.* XI, c. 14, n. 17: "non uere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse" (= sólo decimos con verdad que el tiempo es, en cuanto dilata el no-ser). Obsérvese la fuerza de la expresión *tendit non esse*, genuinamente estoica. Sexto Empírico le quita fuerza en el contexto al traducir *tendit* por λήξει = *parará en.*

4) Sexto Emp.: *Adv. math.*, X, 173: "El movimiento cósmico siempre es igual, el tiempo no siempre es igual, aunque a veces se diga igual, otras desigual, mayor o menor".

Agustín: *Conf.*, XI, c. 15, n. 18: "Et tamen dicimus longum tempus, et breve tempus".

San Agustín supone que el tiempo es *transitus*, es decir, movimiento. A este tema dedica los nn. 18-20.

5) Sexto Emp.: *Adv. math.*, X, 184: "Se piensa en anchura (πλάτος), y consta de muchas partes" (no existentes). La objeción va dirigida contra Epicuro, pero afecta también a la Estoa.

Agustín: *Conf.*, XI, c. 15, n. 20: "Ecce praesens dies... ad unius diei spatium (= πλάτος) contractum est... Et ipsa una hora fugitivis particulis agitur".

Los dos autores describen cómo la mente fabrica los tiempos largos partiendo de instantes, inexistentes para Sexto, y contraíbles, es decir, entrelazables por "*contrato*" producido por la *tensio* estoica para San Agustín. Donde Sexto se ocupa de Epicuro, Agustín piensa en la teoría estoica del tiempo.

6) Sexto Emp.: *Adv. math.*, X, 170: "El tiempo, según dicen algunos, es intervalo del movimiento cósmico". Contra Aristóteles.

Agustín: *Conf.*, XI, c. 16, n. 21: "Et tamen, Domine, sentimus interualla temporum". La teoría aristotélica le lleva a Sexto a una conclusión escéptica, mientras que a Agustín le confirma en la tesis estoica.

7) Sexto Emp.: *Adv. math.*, X, 189: "Valgan estas aporías sobre la existencia del tiempo resultante de la mente (= ἐπίνοια)".

Agustín: *Conf.*, XI, c. 18, n. 24: "Cómo sea este presentimiento del porvenir (= praesensio futurorum) no se puede ver, mas existe".

Las aporías de la fabricación mental del tiempo conducen a Sexto a la conclusión de que el tiempo es puramente imaginario. Agustín halla en el fondo una duración real, como la Estoa.

8) Sexto Emp.: *Adv. math.*, X, 194, 195: "hay que medirlo con una parte suya. Pero es imposible medir el todo divisible con una parte del mismo". La misma objeción en *Pyrrhon. Hypotyp.*, III, 143.

Agustín: *Conf.*, XI, c. 16, n. 21: "Metimur etiam quanto sit breuius (...)"; c. 21, n. 27: "Dixi ergo paulo ante, quod praetereuntia tempora metimur... et si quid aliud de partibus temporum possimus renuntiare metiendo".

La medida del tiempo la juzga Sexto imposible (contra Aristóteles) por la imposibilidad de medir un todo con una de sus partes integrantes. Agustín ve la dificultad en la inestabilidad. El medir una cosa supone cierta estabilidad. La solución está en que la medida la hace la misma mente que hace el tiempo dilatándolo.

9) Sexto Emp.: *Adv. math.*, X, 191: "Existiendo en el presente, el pasado y el futuro estarán en el instante actual"; "cuando sólo existe el presente" (*Pyrrhon. Hypotyp.*, III, 142).

Agustín: *Conf.*, XI, c. 20, n. 26: "fortasse proprie diceretur praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris".

De la importancia primordial del presente, Sexto deduce un argumento más a favor del escepticismo, y Agustín a favor del dogmatismo estoico.

10) Sexto Emp.: *Adv. math.*, X, 172: "todo movimiento se dará en tiempo"; "sin movimiento y paro no hay tiempo" (*Pyrrhon. Hypotyp.*, III, 143).

Agustín: *Conf.*, XI, c. 24, n. 31: "¿Me mandas creer que todo tiempo es movimiento del cuerpo? No me lo mandas".

Sexto habla de movimiento cósmico contra Aristóteles; de movimiento y paro contra los estoicos. En uno y otro caso deduce la irrealidad del tiempo. San Agustín habla del movimiento del cuerpo, pero negando que coincida con el tiempo. Los estoicos suponen que es efecto del *lógos* y algo incorporal, que no puede consistir en movimiento corpóreo.

11) Sexto Emp.: *Adv. math.*, X, 194: "todo lo medible se mide por alguna parte suya, como el codo por la palma y la palma por el dedo" (...) 195. "Pero no es posible para otros tiempos ser medidos por el presente; porque si el presente mide el pasado, el tiempo presente estará en el pasado, y estando en el pasado, no será presente sino pasado". Lo mismo en *Pyrrhon. Hypot.*, III, 143.

Agustín: *Conf.*, XI, c. 26, n. 33: "An tempore breviore metimur longius, sicut spatio cubiti spatium transtri?".

Agustín emplea un ejemplo indeterminado, pues la viga tendrá más o menos codos, según los casos. Sexto emplea para la comparación medidas determinadas, pues el codo tiene 6 palmas, y la palma tiene 4 dedos. 1 codo = 24 dedos = 18 pulgadas. El codo sagrado tenía 7 palmas = 28 dedos. San Agustín toma de propósito un ejemplo indeterminado, y pone la dificultad en medir el mismo tiempo, no en medir el movimiento por el tiempo: "Tempus metior, scio, sed non metior futurum, quia nondum est. Non metior praesens, quia nullo spatio tenditur. Non metior praeteritum, quia iam non est". Esto le induce a medir las palabras.

12) Sexto Emp.: *Adv. math.*, I, 128 (ed. Bury, IV, pág. 76): "Por eso se sigue que en la sílaba larga —de dos tiempos— cuando está presente el primer tiempo no estuvo presente el segundo, y al estar presente el segundo, el primero no lo está. Por lo tanto, al no coincidir las dos partes, no subsiste la sílaba larga".

Agustín: *Conf.*, XI, c. 27, n. 34: "He aquí que comienza a sonar la voz corporal: suena, sigue sonando; se calla; aquella voz pasó; ahora hay silencio, aquella voz pasó, ya no es voz... Porque pasando se dilataba a otro espacio de tiempo en que pudiera ser medida, pues el presente carece de espacio" (...), n. 35: "Este verso (de Ambrosio) *Deus creator omnium,* consta de ocho sílabas, breves y largas alternando... Cuando la sensación es manifiesta, mido la sílaba larga con la breve, y noto que la siento dos veces" (...), 36: "Alma mía, mido los tiempos en tí. No alborotes, esto es, no metas ruido con la caterva de tus afectos. Digo que mido los tiempos en tí. La impresión que en ti causan, permanece aun cuando ellos pasan, y la mido teniéndola presente".

Sexto Empírico —lo mismo en este capítulo dedicado a la sílaba, que en el tratado *sobre el tiempo* del lib. X y en la cuestión de la *Pyrrhon. Hypot.*, III— hace despliegues dialécticos para negar la realidad del tiempo. Para Agustín la realidad de la duración es incontrovertible, lo mismo que para los estoicos, y lo demuestra con el análisis de la medida prosódica de las sílabas, inspirándose de nuevo en Sexto Empírico o en alguna colección que le explota. La conclusión es la reafirmación de la doctrina estoica sobre el tiempo construido

por la mente, pero no algo que sólo existe mientras uno piensa en él o lo imagina, sino independientemente de que sigamos pensando en él, como una producción universal del *lógos*, que se realiza en nosotros.

La prosodia estoica proporciona la explicación definitiva: el *tónos* estoico (por otro nombre derivado, la *intentio*), es fuerza intermedia entre los dos bloques del pasado y del porvenir, que al decir de Plutarco, según los estoicos no se pueden tocar inmediatamente; por la brecha que lo separa fluye el *presente* traspasando (= *traiciens*) los bloques del campo ilimitado de la esperanza (= *exspectatio*) del porvenir al océano inmenso del pasado: "praesens intentio futurum in praeteritum traicit) (n. 36). De esta manera, "creciendo el pretérito y disminuyendo el futuro, se termina todo el porvenir haciéndose todo pasado.

Sed quomodo... crescit praeteritum quod iam non est, nisi quia in animo qui illud agit tria sunt? Nam et exspectat et adtendit et meminit, ut id quod exspectat, per id quod adtendit, traseat in id quod meminerit [402].

Pero ¿cómo... crece el pasado que ya no es, a no ser porque en el alma del que lo hace hay tres cosas? A saber: espera, atiende y recuerda, para que lo esperado, por medio de la atención, pase a lo que esperaba.

No es el puro *recuerdo* platónico, sino el recuerdo combinado con la atención del presente y espera del porvenir, donde el elemento de la atención es característico de la Estoa, y la espera es elemento predominante del cristiano. Todo ello le sirve para la exégesis del salmo: *melior est misericordia tua super vitas*, que hemos copiado en el c. 29, n. 39, exégesis fundada en las sílabas breves y largas de los gramáticos. Pero es preciso proyectar el tiempo prosódico a toda la historia de la humanidad, para formarse idea de lo que es el tiempo en sus aspectos metafísico, histórico y moral:

Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius; hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum; hoc in tota uita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis; hoc in toto seculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes uitae hominum [403].

Lo del cantar todo, es también de cada una de sus partes; lo mismo en una acción más larga, de la cual puede ser una partecita aquel cantar; lo mismo en toda la vida del hombre, cuyas partes son todas las acciones del hombre; lo mismo en todo el siglo de los hijos de los hombres, cuyas partes son todas las vidas de los hombres.

Con esto damos por terminada la exposición agustiniana del tiempo estoico en sus aspectos metafísico, histórico y moral, ajenos a Platón, Aristóteles y dogmáticos griegos antiguos, anteriores a la Estoa, que vieron en el tiempo sólo una realidad concomitante al movimiento.

---

402 *Confessiones*, XI, 27, 37.
403 *Confessiones*, XI, 28, 38.

d) *El tiempo estoico y el tiempo de Heidegger*

La exposición de la doctrina estoico agustiniana sobre el tiempo podría parecer demasiado favorable a la Estoa, tan combatida en este tema por las otras escuelas griegas. Juzgada con los criterios fenomenológicos de Heidegger, en su obra *Sein und Zeit,* habría que censurarla por no haber satisfecho a la necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el ser, enumudecida desde Platón y Aristóteles "*como pregunta expresa de una investigación efectiva*" [404]. Es el defecto achacado a todas las escuelas posteriores, que —según Heidegger— han incurrido en él por los tres prejuicios siguientes: 1.° Por juzgar el concepto del ser como el más universal, el más discutido y el más oscuro. 2.° El más indefinible. 3.° El más comprensible "sin más", y por lo mismo, el más incomprensible [405].

El estoicismo no se planteó, en efecto, el problema del ser en su teoría sobre el tiempo. No discutiremos si fue por las razones apuntadas por Heidegger, o por otras. La discusión sería ajena al estoicismo. La explicación de la pregunta sobre el ser —y eso incluso en el problema del tiempo— la encuentra Heidegger en el principio de que "todo preguntar es un buscar" [406]. Esta consideración, correcta en el plano fenomenológico de Heidegger, viene a coincidir con la observación inicial de la Metafísica de Aristóteles, según la cual, "todos los hombres desean saber por naturaleza" [407]. La observación aristotélica, bien entendida, es admisible, pero no tiene para la Estoa la importancia que parece darle el Estagirita, al hacer de ella el punto de partida de la Metafísica. La preeminencia jerárquica de las primeras preguntas es un punto vital de la filosofía. El Pórtico se aparta aquí de las escuelas griegas y de los fenomenólogos antiguos y modernos, con plena conciencia de la razón que les asiste, para adoptar la actitud ético-religiosa que está expresada en el siguiente pasaje de Cicerón:

Cum autem omnia officia a principiis naturae proficiscantur, ab iisdem necesse est proficisci ipsam sapientiam. Sed quemadmodum saepe fit, ut is qui commendatus sit alicui, pluris eum faciat, cui commendatus sit, quam illum a quo sit; sic minime mirum est, primo nos sapientiae commendari ab initiis naturae, post autem ip-

Todos los oficios (= deberes) vienen de los Principios de la naturaleza, y de ellos es necesario que provenga la sabiduría. Pero ocurre con frecuencia, que uno que ha sido destinado a algo, aprecie más el destino, que al destinador. Por eso, no es de extrañar que primeramente los Principios de la naturaleza nos destinen para la sabiduría,

---

[404] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*², tr. J. Gaos, México-Buenos Aires (1962), página 13.

[405] Heidegger, *op. c.,* págs. 12, 13.

[406] Heidegger, *op. c.,* pág. 14.

[407] Aristóteles, *Metafísica* A, 1, 980 a 21. La traducción εἰδέναι = *ver,* utilizada en la obra citada de Heidegger, pág. 190, no parece la más corriente ni propia.

sam sapientiam nobis cariorem fieri, quam illa sint a quibus ad hanc uenerimus[408].

y que después se nos haga más amable la sabiduría que los Principios de donde venimos a ella.

Por razones de claridad hemos traducido *commendari* por *destinar,* y hemos puesto en mayúscula los Principios de la naturaleza, pues es claro que se refieren a Dios y su Providencia. La oposición entre el providencialismo estoico y el antiprovidencialismo de Aristóteles tiene como consecuencia inmediata que el comienzo de la Metafísica es para los estoicos la acción de la Providencia y para los peripatéticos el impulso natural de la curiosidad científica. Analógicamente se deduce también que para Aristóteles toda pregunta sea necesariamente y por naturaleza una búsqueda de conocimiento científico, sin que esta deducción valga para el Estoicismo y sistemas providencialistas o personalistas. En efecto, formulamos infinitas preguntas "oficiosas" cuya finalidad no es buscar sino una expresión de pura sociabilidad, de cortesía, de agradecimiento, de adhesión profana o religiosa. "¿Cómo está Vd.?; "¿porqué se ha molestado en venir?"; "¿cómo agradeceros, Señor, tantos beneficios?"; hé aquí una serie de preguntas, que no podemos menos de formular continuamente, sin la menor intención de buscar algo o de adquirir un conocimiento.

Es cierto que para Aristóteles estas preguntas de tipo oficioso-religioso no son preguntas auténticas, o resultan totalmente supérfluas y ociosas, como lo son para Epicuro. La Estoa tomó otro camino. Séneca se creyó en el deber de escribir el Lib. IV *De beneficiis,* muy especialmente para desacreditar la tesis de Epicuro sobre el contrasentido de la gratitud manifestada a Dios por sus beneficios, tema al que alude al poco tiempo en la *Ep.* 81, 21[409]. No insistiremos en ello. Baste lo dicho para comprobar que en el estoicismo no "todo preguntar es buscar algo". Hay un preguntar que es un "deber", no pura manifestación "ex-sistencial" o "ex-tática" del "estar ahí".

Pero las consecuencias son de gran alcance para la filosofía. En efecto, la naturaleza es punto de arranque de todo, tanto para Aristóteles como para el Pórtico, pero en formas diversas, según se la considere con Aristóteles como principio psicofísico de las tendencias y deseos —entre ellos del deseo de saber— o como principio social y moral de deberes o de oficios con los estoicos. Los deberes que brotan de la naturaleza racional constituyen dos grupos, uno primario y otro secundario. Al primer grupo de *kathékonta* pertenecen las cuatro virtudes cardinales, consistentes cada una en una ciencia especial. De estos cuatro deberes-virtudes y ciencias dependen los deberes secundarios, que también son virtudes y ciencias. Esta doctrina ha sido desarrollada en la teoría general del deber (págs. 108-124) y completada en la doctrina sobre la virtud con pasajes donde expresamente se considera a las virtudes como ciencias (pá-

408 Cicerón, *De finibus,* III, 7, 23.

409 Séneca, *De beneficiis,* IV, cc. II-VIII; *epist.* 81, 21. Puede verse *Séneca, Vida y escritos,* I, págs. 265-271.

ginas 144-149), en el supuesto de que tanto la virtud como la ciencia son en último término manifestaciones del deber impuesto y realizado en la naturaleza por el *lógos* en su despliegue histórico, unificando la duración del tiempo real. Esta es la teoría que hemos expuesto sobre el tiempo considerado como realidad moral.

La trayectoria aristotélica continuada por Heidegger es muy diversa. El proceso cognoscitivo no parte de la actividad del *lógos* universal, sino del principio de que las formas cognoscibles emanadas de los objetos se unen al alma, donde la mente es el "lugar de las especies", y la misma "alma se transforma de algún modo en todas las cosas" [410]. Aristóteles no prosigue el estudio fenomenológico de esta transformación, que Heidegger cree necesaria, emprendiendo de nuevo la gran aventura. Pero ¿cómo justificar la pregunta por el ser, cuando en realidad es una pregunta que presupone el conocimiento de lo que se pregunta? Heidegger salva esta dificultad diciendo que se trata de una retro-referencia [411] al conocimiento global y confuso del *Dasein*, el "*está ahí*", comprehensible por su mera existencia y comprehensiva de todos los aspectos del ser. En efecto, no puede haber dificultad especial, en que el hombre por su innata curiosidad dirija una mirada de retro-referencia al "estar ahí" del ser imperfectamente conocido.

La dificultad está en captar el *fenómeno* existencial del "estar ahí" existenciario. Aquí es donde se bifurcan los caminos del Peripato y del Pórtico. Según los estoicos, esa función es propia del *lógos* universal inteligente y activo, comprehensor de sus propias operaciones en el universo. Nuestras mentes son participación de esa actividad, y se pueden intercomunicar por el lenguaje sus conocimientos y vivencias personales. Aristóteles —y lógicamente Heidegger— necesitan y presuponen que las mismas cosas se comunican a la mente en el "hablar" (= λέγειν) fenomenológico, que es la *apófansis*. En este proceso lo difícil es discernir bien el sujeto que habla en cada fenómeno, que no es mera apariencia externa, sino compenetración con el "estar ahí", que en última instancia somos nosotros mismos [412]. Mas no como mera comprensión del "estar ahí", sino como una comprensión que "se desarrolla o se desintegra con la forma del "ser ahí" mismo del caso", ya que "puede el *ser ahí* disponer de ricas modalidades de interpretación". Psicología filosófica, antropología, ética, "política", poesía, biografía, historiografía persiguen por distintos caminos y en varia medida la interpretación de modos de conducirse, facultades, fuerzas, posibilidades y destinos del "ser ahí" [413].

Pero Heidegger advierte, que "la forma de acceso y de interpretación tiene que elegirse... de tal suerte que este ente pueda mostrarse en sí mismo y por sí mismo... en su cotidianidad... no (en) estructuras accidentales y arbitrarias,

---

410 Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431 b, 21. Heidegger, *op. c.*, pág. 22.
411 Heidegger, *op. c.*, pág. 18 s.
412 Heidegger, *op. cit.*, pág. 25.
413 Heidegger, *op. c.*, pág. 26.

sino estructuras esenciales"[414]. Y añade: "Ateniéndonos a esta constitución (óntica)... aquello desde lo cual el "ser ahí" en general comprende interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice "ser" es el *tiempo*"[415]. "*En el fenómeno bien visto y explanado del tiempo tienen sus raíces los problemas centrales de toda ontología y cómo las tienen*"[416].

La dificultad está en discernir lo esencial de lo accidental. Heidegger declara su pensamiento en la *secc.* c. V: *Temporalidad e historicidad*, § 72: *Planteamiento ontológico-existenciario del problema de la Historia*. De sus observaciones nos interesa resaltar las que más pueden afectar al Estoicismo en contraposición al Aristotelismo. Así cuando dice:

> La pregunta misma puede haber encontrado incluso su respuesta en el *ser relativamente al fin*. Pero la muerte sólo es el "fin" de "ser ahí" formalmente tomada, sólo es *uno* de los fines que encierran la totalidad del "ser ahí". El otro "fin" es el "comienzo", el "nacimiento". Únicamente el ente que "entre" el nacimiento y la muerte representa el todo buscado. Según esto, resulta "unilateral" la orientación tomada hasta aquí por la analítica, con todo y su dirigirse al ser total *existente*, y a pesar de haber explanado genuinamente el "ser relativamente a la muerte" propio e impropio[417].

Sería incorrecto el atribuir a Heidegger una posición cualquiera en las controversias filosóficas de épocas que pasaron, ya que "el saber que la Metafísica alcanza del "sujeto" queda a su vez epocalmente determinado por el modo del comportamiento realizador correspondiente al ente primado"[418]. Pero, esto no obstante, es indudable que en la dirección aquí tomada por Heidegger, se recusa como deficiente la orientación *teleológica* de la interpretación metafísica de Aristóteles, y se exige el tener en cuenta el "comienzo", como lo requiere la Estoa. La crítica de Heidegger favorece todavía más al Estoicismo cuando añade conceptos idénticos a la *parátasis, dilatatio* o *distentio*:

> No sólo no se ha fijado la atención en "ser relativamente" al comienzo, sino que ante todo no se la ha fijado en el *prolongarse* el "ser ahí" entre el nacimiento y la muerte. En el análisis del ser total, se ha pasado por alto justamente el "continuo de la vida"[419]. El "ser ahí" no existe como una serie de vivencias que vienen una tras otra para desaparecer después de haber sido reales un momento. Este "una tras otra" tampoco va llenando paulatinamente un recipiente. Pues "¿cómo sería éste ante los ojos", si sólo es "real" la vivencia "actual" y los límites del recipiente, el nacimiento y la muerte, el uno por pasado y la otra por venidera, carecen de realidad? (...). El "ser ahí" ni siquiera llena con sus fases

---

[414] Heidegger, *op. c.*, pág. 27.
[415] Heidegger, *op. c.*, pág. 27.
[416] Heidegger, *op. c.*, pág. 28.
[417] Heidegger, *op. c.*, pág. 403.
[418] I. Álvarez Bolado, S. I., *El ser y la historia ontológica* de M. Heidegger, Barcelona (1969), 12.
[419] Heidegger, *op. c.*, pág. 403.

momentáneamente reales un trayecto longitudinal de "vida" "ante los ojos" de alguna manera, sino que *él mismo* se prolonga de tal forma que desde un principio su peculiar ser tiene la constitución de un prolongarse (...). En cuanto cura, *es* el "ser ahí" el "entre" (...). La específica movilidad del *prolongado prolongarse* la llamamos el "gestarse histórico" del "ser ahí"[420].

Ignoramos si al desarrollar estas observaciones ha tenido en cuenta Heidegger la teoría agustiniana de *Confess.* XI, completando las consideraciones del libro anterior de las *Confess.* X sobre el recipiente de la memoria, con la *distentio* (= prolongación) y refutando las objeciones de Plutarco y Sexto Empírico contra la realidad permanente del *tiempo moral.* Sea de ello lo que fuere, lo indudable es que en estas consideraciones hay un profundo sentido confirmativo del concepto estoico del tiempo y de la Historia.

El acceso de Heidegger "al ser ahí" y a su temporalidad, determinada predominantemente por los factores antropológicos y morales de la vida, llega a conclusiones más estoicas que aristotélicas, y a una consideración del tiempo que tiene menos de medida del movimiento cósmico de Aristóteles que de comprensión humana y ética. Esta conclusión —patente en los pasajes citados de Heidegger— es una confirmación de la objetividad fenomenológica de la doctrina estoica y agustiniana sobre la naturaleza del tiempo. Simultáneamente se llega también a la conclusión de que la pregunta por "el ser ahí" desplegada por el análisis fenomenológico lleva lógicamente al hombre a una ontología objetiva que pertenece más al mundo moral, social, jurídico y "político" que al mundo físico, en que se movió el pensamiento aristotélico. Lo cual confirma, por otra parte, el criterio de que el hombre pertenece más al orden de las cualidades morales que al de las perfecciones o fuerzas físicas, y está determinado más por los atributos personales que por los de la naturaleza, aunque sin disociar nunca a la persona y a la naturaleza en que se apoya.

Desde el punto de vista crítico cabe comparar tanto la legitimidad metódica como las ventajas del doble camino, el fenomenológico por una parte y por otra el del *lógos.* En el procedimiento seguido por Heidegger se advierte la necesidad de completar la búsqueda del ser emprendida por la curiosidad innata del saber, por imperativos como el de la preocupación (= *Sorge*) y otros recursos de interpretación, con la duda nunca disipada sobre si la *apófansis* es objetiva o subjetiva, y si el desvelarse del "ser ahí" es resultado de abstracción o realidad existenciaria que se impone por sí misma. En el procedimiento estoico agustiniano no hay lugar a dudar de la objetividad y solidez de la acción universal del *lógos,* de quien depende la cohesión interna de la mente humana y de su actividad.

---

[420] Heidegger, *op. c.,* págs. 404-405. Cfr. Rudolf Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik,* Frankfurt a. M. (1962), la exposición sobre el tiempo, págs. 42-62, sin el influjo estoico. H. I. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'Histoire chez Sain Augustin,* París (1950), pág. 43.

La duración del tiempo queda en este sistema apoyada y sustentada por la duración absoluta de la eternidad, y simultáneamente la historia individual queda englobada en la historia universal, lo mismo que la moral individual, envuelta en las exigencias de una justicia y bondad universales, queda libre del relativismo y de la arbitrariedad.

III

PROBLEMAS SOCIALES

A. LA ESTOA Y LA ANTIGUA CIUDAD

El hombre es protagonista de la Historia en virtud de las cualidades morales que participa del Lógos. Una de ellas es la capacidad de colaborar en la creación del tiempo y de las épocas históricas. El Estoicismo aborda los problemas sociales en función de su coyuntura histórica.

Al nacer la Estoa, todos los conceptos sociales estaban en crisis. Habían desaparecido los grandes imperios orientales, pero al mismo tiempo había también desaparecido con la ruina de la ciudad-estado la institución social básica del Occidente, que prácticamente había ya dejado de existir como ideal del hombre occidental. Al desaparecer la *ciudad* todas las demás instituciones sociales, incluso la familia y la *propia* personalidad, tenían que sufrir una profunda modificación en su sentido jurídico-social. Las propiedades sociales, que le daban a la Polis su sello característico, entendiendo bajo esta denominación no solamente la ciudad-estado griega sino todas las *colectividades* del hombre occidental, se podrían condensar en los siguientes puntos:

1.° Toda la vida de los ciudadanos estaba en la circunscripción de la ciudad-estado [1], y se hallaba unida la responsabilidad de cada ciudadano con el cuidado del bienestar público. De este bienestar público dependía el bienestar de cada individuo. La ruina de la ciudad era sinónimo de esclavitud o de muerte, porque fuera de la ciudad no había garantía ni de libertad ni de vida.

2.° Una vida modesta y sobria, que excluía al capitalismo aun en las ciudades en que se acuñara ya el dinero.

3.° La autarquía; una ciudad sin fuerza para defenderse contra los peligros y enemigos debía rendirse sin resistencia a las hostilidades crónicas que las ciudades ineludiblemente sostenían entre sí.

---

[1] Cfr. Kaerst, J., *Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum,* München, 1898, pág. 7. Del mismo modo Jaeger: "La antigua ciudad-estado era para sus ciudadanos la garantía de todos los fundamentos ideales de la vida. πολιτεύεσθαι se llamaba al tomar parte en la comunidad, pero adoptó sencillamente el sentido de vivir, pues ambas cosas coincidían". (Jaeger, *Paideia,* pág. 157). "El espíritu político de la antigüedad clásica tuvo su carácter peculiar ante todo por la circunstancia de que el estado era una ciudad. El interés del ciudadano se concentraba exclusivamente en los asuntos del estado", como dice Haake, *Die Gesellschaftslehre der Stoiker,* pág. 21.

4.° Limitación en el número de habitantes; la ciudad no podía ser tan pequeña que no se pudiera defender a sí misma, ni tan grande que las autoridades no pudieran conocer a sus súbditos. Esparta contaba en los tiempos de su mayor poderío con *6.000* guerreros, número exorbitante para el concepto antiguo de ciudad. La ciudad ideal de Platón debía contar con 5.040 familias.

Cuando afirmamos que la ciudad había desaparecido ya al nacer la Estoa, queremos decir con eso que el ideal de una ciudad con las sobredichas cualidades había dejado de existir o estaba muy próxima a desaparecer por completo; de tal modo que el filósofo se encontraba con un ideal completamente nuevo e incompatible con la antigua ciudad. Notemos de paso que esas condiciones estaban entrelazadas la una a la otra. Una ciudad de proporciones enormes tenía que venir a ser necesariamente imperialista; en ella era inevitable que surgiera el capitalismo y eso con costumbres que estaban reñidas con la moral austera que guardaba la ciudad antigua necesariamente para poder vivir. Así lo comprendieron Sócrates y Platón, cuya filosofía como doctrina política no tenía otro sentido que el de un último esfuerzo para salvar la ciudad occidental y no dejarla caer en la barbarie de la corrompida cultura de los reinos orientales. Por eso veía Platón en todo lo que significaba lujo y opulencia un ataque a la ciudad, así como también miraba la tiranía y la democracia como algo intolerable. Y si las teorías de Platón finalmente resultaron utópicas, no fue porque no hubiera conocido bien los síntomas de la decadencia ciudadana o sus remedios, sino porque él había pretendido devolver la salud a un cadáver en plena descomposición.

Sócrates, Platón y Tucídides vieron en la política de los demagogos el veneno, que fue infeccionando las raíces del valor de los atenienses de otros tiempos[2]. Otra causa de la corrupción fue el lujo y la opulencia. El juicio que Sócrates y Platón dieran sobre la influencia incluso de un Pericles no es favorable.

Su política de esplendor y lujo minaba el sobrio y severo carácter de los atenienses, mientras les sugería el sueño de lujo y poderío que trajo consigo la ruina de la ciudad. La mentalidad imperialista de los atenienses fue la última causa por la cual Atenas con diplomacia o con violencia modificó la condición de las otras ciudades para hacer bajo su poderío un reino unido sobre los griegos[3].

Desde el punto de vista único de la conservación de la polis, es evidente que Sócrates y Platón tenían razón. La situación de Esparta se hizo aún peor que la de Atenas. Aristóteles censura con la mayor dureza la venalidad de los espartanos[4]. La ambición imperialista corría aquí también paralela con el

---

[2] Véase Pohlenz, *Staatsbürgerliche Erziehung*, Lpz., 1925, pág. 37.

[3] Véase Mathieu, *Les Idées politiques d' Isocrate*, págs. 10 ss.

[4] Aristóteles, *Política*, 1271 a 4; *Política* B 1269 a 29 ss.; donde Aristóteles critica duramente la organización del estado espartano.

hambre de oro y con la disminución del vecindario. El ejército espartano, que en el s. V contaba con 5.000 guerreros (Platea, 479), constaba de 2500-3000 en Mantinea (a. 418) y en Leuctra (371 a. C.) no tenía más de 1440. Aristóteles dice que sólo podía poner en pie de guerra 1000 hombres [5], y en el s. III este número baja a 700, según indica Plutarco [6].

Este rápido descenso no sólo obedece a la pérdida de hombres en innumerables guerras, sino a los vicios que corrompían al mismo pueblo y ahogaban en su semilla la fecundidad de las mujeres espartanas. La vida de deportes guerreros las había incapacitado para sus funciones de maternidad. Los pocos espartanos que sobrevivían conservaban sin duda el valor de los antiguos, pero todo lo demás estaba ya perdido. Sobre la descomposición de la Polis griega se puede ver la exposición de Berve [7].

Sin embargo la desaparición de la Polis que preparaba el camino al imperialismo no era síntoma exclusivamente griego. Siracusa, Cartago y Roma, empujadas por el espíritu imperialista, luchaban por la hegemonía del Occidente con un lujo de fuerzas y de ejércitos hasta entonces desconocidos.

Aún quedaban, es cierto, en pie los muros de las pequeñas ciudades celtíberas de los pueblos hispánicos, mas también para ellas sonaría pronto la hora de perecer o rendirse ante la fuerza bruta de potencias enormemente mayores. Roma sacrificaba la vida de 150.000 ó 200.000 hombres para conquistar las estepas de Castilla. La capital celtíbera, con sus 2.500 casas, fue conquistada con la ayuda de una muralla de asedio de 9 km., armada de 300 torres, vigilada por 30.000 centinelas. Ante una fuerza así no podía subsistir por más tiempo la ciudad prehistórica. La ciudad que no degeneraba por corrupción interna, tenía que caer bajo el poder de un estado dotado de unos medios de ataque con los que no tenían proporción los medios antiguos de defensa [8]. Burckhardt habla de la capacidad vital de las agrupaciones ciudadanas de Grecia y hasta de su inmortalidad, según Isócrates [9]; y a la verdad, la agrupación cívica no se disolvió ni siquiera con la conquista de Roma. Pero lo que la polis como tal había sido, estaba en tiempo de Zenón en plena disolución. El mismo Kaerst dice:

> La monarquía helénica, en contraposición a la ciudadanía de la Polis independiente, es el poder creador, que por su gobierno fundó precisamente la existencia y la prosperidad de la Polis [10].

---

[5] Cfr. Cavaignac. Klio 1912, págs. 267-270: Sobre la población de las distintas regiones en la antigüedad se puede ver el mapa.

[6] Cavaignac, *Histoire de l'Antiquité*, II, pág. 13, III, 487; Busolt. *Griech. Geschichte*, I, 114.

[7] Berve, Helmut, *Griech. Geschichte*, en G. F. V., III, 304 ss.

[8] Cfr. Schulten, *Numantia*, I, 272; II, 44.

[9] Burckhart, *Gr. Kulturgeschichte*, 3.ª edición, I, 275 ss.

[10] Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*, 2.ª ed., II, 350; Ehrenberg, *Der griech, und der hellenistische Staat*, pág. 82. Fustel de Coulanges, *Der antike Staat* (übers. Weis), pági-

Ni Antístenes ni su discípulo Diógenes, ni sus medio-sucesores los estoicos, se preocuparon lo más mínimo por innovar la antigua ciudad o por lamentar su ruina. La filosofía se separa de la política. Los grandes imperios formaron fuerzas transcendentes sobre el individuo, las cuales ya no estaban al servicio de la actividad política de la personalidad individual.

Esta imposibilidad de ejercer una política eficaz obliga a los hombres de gran carácter a reconcentrarse en sí mismos para dedicarse a sus propias perfecciones y a influir, una vez alcanzada, en su derredor en forma religiosa. Se quería obtener células sanas y así curar todo el organismo. Ante ese problema de la antigua ciudad se encontró la Estoa frente a un hecho consumado: era imposible volver a ella [11]. Nos referimos, claro está, a la Estoa antigua. La Estoa media de Panecio y Posidonio perdió su genuino carácter estoico, precisamente por su espíritu de "aggiornamento". El estoicismo nacido de la cultura popular florecería con espíritu occidental antiguo en la doctrina teórica y política de Séneca.

Sólo indirectamente, y a través de la educación del hombre particular, podía aspirar a la renovación o purificación moral por leyes sabias, formando gobernantes virtuosos en el nuevo imperio romano que muy pronto iba a absorber todas las naciones entonces conocidas.

Platón ha suscitado un problema social de profunda significación cuando da la preeminencia a la conciencia colectiva sobre la conciencia individual. ¿Qué posición tomó la Estoa en este asunto, el más importante de la sociología humana?

---

nas 424 ss. Fuera de los filósofos ejercitan también los sofistas y los oradores un influjo decisivo en el cambio de la concepción política de la vida. Señaladamente Isócrates: véase Münscher en R. E. Pauly-Wissowa *s. v.* Isócrates, pág. 2191; Mathieu, G., *Les idées politiques d'Isocrate,* págs. 58-67.

[11] La dependencia por parte de la Estoa de los cínicos ha sido tratada por Kaerst, *Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum,* München, 1898, 64. Acerca de las enseñanzas de la Estoa sobre la realeza, que no trata directamente la sociología, véase Kaerst, *l. c.,* 63 ss.

B. LA CONCIENCIA COLECTIVA

Hemos visto en la primera parte que la Estoa estudia al hombre en función del cosmos, de tal manera que es costoso dar con la diferencia que nos sirva para distinguir el individuo del cosmos. Esto significa que tampoco será fácil fundamentar el carácter específico de la conciencia colectiva. Para orientarnos en este problema y enfocar bien su análisis, no será superfluo que determinemos el significado de los términos que debemos emplear. La psicología moderna positivista emplea dos acepciones de la palabra *conciencia colectiva*, ninguna de las cuales coincide con esa conciencia colectiva a la cual subordina Platón la conciencia individual.

Esas dos acepciones positivistas de la psicología moderna son: 1.º) Una conciencia semiabstracta y colectiva que sentimos por experiencia cuando empleamos la palabra "nosotros". A nuestro juicio, el "nosotros" no implica esa *conciencia* colectiva. 2.º) Una conciencia tal, en que el "yo" percibiera las sensaciones del "tú"; conciencia que tampoco es naturalmente admisible, al menos en los individuos humanos normales. Normalmente, sólo las manifestaciones externas son cognoscibles para los demás, *llegando a ser vivencias*. No podemos nosotros discutir aquí este punto. Carlota Bühler aduce experimentos muy interesantes que aun en la psicología experimental podrían hacer discutible este axioma del positivismo. En efecto, dice así al estudiar el primer contacto del hombre con el hombre y en su trato externo:

> Es sorprendente, que los niños más pequeños se rían únicamente cuando su mirada da con otro niño o un joven, y eso más en concreto sólo al encontrarse la mirada con otro hombre.

Esto es señal de que no sentimos directamente los fenómenos subjetivos mediante una conciencia colectiva. El niño se ríe al ver la expresión externa de sus semejantes; no con animales o con objetos: esta otra sonrisa aparece sólo más tarde [12]. ¿Cómo se debe calificar este reflejo? No encuentro una de-

---

[12] Bühler, Charlotte, *Soziologische und psychologische Studien über das erste Lebensjahr*, pág. 20. San Agustín, *Confess.*, I, 5, 8; "Post et ridere coepi, dormiens primo,

nominación acertada, sino la de un específico "reflejo psicológico humano". A este reflejo psicológico específico humano corresponde el "concepto-nosotros", un concepto verdadero, de un "nosotros" que, independientemente de una conciencia colectiva, suministra su base a la sociología.

Ahora bien, la sonrisa es sólo una forma aparente del lenguaje. El más profundo y verdadero signo de la solidaridad humana objetiva es el lenguaje en su totalidad y muy especialmente en el término "nosotros". ¿Por qué habla el hombre con su prójimo? Si nada tuviese de común con ellos, no tendría sentido alguno comunicarles vivencias propias, es decir, su propia vida.

Y cuando yo no hablo con los otros, hablo conmigo mismo. ¿Qué otra cosa es este "yo", con el cual yo hablo, que la humanidad misma, de la que en ningún momento puedo vivir separado? Un alma del todo aislada y en sí encerrada sufriría el mayor tormento imaginable. Arrancarle del prójimo sería arrancarse de sí mismo y de Dios. El hombre es esencialmente social.

Volvamos a la Estoa. ¿Cómo se orientó la filosofía y la Estoa antigua en esta cuestión fundamental de la sociología? La conciencia "nosotros" de Platón supone una realidad muy distinta de las sensaciones corporales, pues Platón suponía una justicia real, con una realidad superior a la de la materia, justicia que era participada por el individuo mediante la ciudad en que dicha forma encarna. Este tema lo desarrolló Platón, especialmente en el *Protágoras*[13]. ¿Admitió también la Estoa una realidad transcendente, de la que participaran los individuos y al paticipar pudiera ser fundamento para un "nosotros" distinto del "nosotros" abstracto a que arriba hicimos alusión? [14].

La respuesta de que todos los hombres, por lo menos los sabios, participan del *lógos* cósmico no nos puede satisfacer. Porque si ese *lógos* se entiende en cuanto participado por todos los seres que pueblan el mundo, en ese caso no puede servirnos de base para la denominación "nosotros"; pues el "nosotros" no se diferenciaría del "vosotros" ni del "ellos". Si el "nosotros"

deinde vigilans. Hoc enim de me mihi indicatum est, et credidi, quoniam sic videmus et alios infantes. Nam ista mea non memini".

Confess., I, 7, 11: "Vidi ego et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum".

[13] El tema lo hemos desarrollado en la *Introducción* a la obra *Laotse, Tao-te-Ching,* de Carmelo Elorduy, Oña, 1961.

[14] Para exponer esta vinculación de los particulares con la comunidad, estudia Bergson la conciencia del criminal, cuyo crimen no se conoce, pero no obstante se encuentra completamente separado de la humanidad. Se puede mostrar al hombre que era y que no es ya las mismas atenciones. La sociedad no se vuelve a dirigir a él —habla a otros—. Pero él, que sabe quién es, se siente entre los hombres mucho más aislado como si viviera en su isla desierta; porque en su soledad llevaría él la imagen de la sociedad cuidándola con cariño; pero ahora se siente tan separado de la cosa como de su imagen. Una confesión de su crimen le reintegraría de nuevo a la sociedad. Se le trataría ciertamente como merece, pero en todo caso se trataría con él... Este es el poder que aguijonea al criminal a acusarse a sí mismo. A veces no va tan lejos, sino que lo confiesa a un amigo o a un hombre honrado. (Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* pág. 12).

se entiende como basado en el *lógos* del que sólo los sabios participan, tampoco sabemos si esos sabios se fusionan en el *lógos* de tal manera que no se diferencien, en cuyo caso el "nosotros" se transformaría en "yo": y además, nos interesaría saber en qué sentido dice el sabio estoico "nosotros" cuando se refiere a sí mismo y a otros hombres que no son sabios.

Que el problema interesó a la Estoa nos lo muestra la pregunta ingeniosa y profunda de Cleantes a un muchacho a quien le preguntó si sentía algo en la conciencia. El joven contestó que sí. "Pues entonces, dijo Cleantes, ¿cómo es que yo no siento lo que tú sientes?" [15]. La respuesta no era a la verdad sencilla, pero sí posible en una teoría como la estoica, en la que todos los hombres están animados por el mismo *lógos,* que es principio y origen de todas las acciones, en particular de las cognoscitivas. Ya hemos visto cómo llegó Séneca al concepto de la persona y sus relaciones interpersonales. Por el particular relieve que en la sociología platónica adquieren esos problemas, partiremos de Platón para orientarnos en los problemas que hemos de tocar, conscientes de que para Platón —y en general para los griegos— el tema presenta dificultades insuperables por el concepto mismo de *lógos* y de lenguaje de los griegos, y en general, los indoeuropeos. Pero se podría objetar que se trata de una visión occidentalista, ajena a la Estoa Antigua y a Grecia. Es preciso distinguir el pensamiento griego y el estoico.

De la comunidad de bienes espirituales en la república de Platón se deduce la obligación que cada individuo tiene de vigilar no sólo la conducta propia sino también la ajena. La consecuencia no puede ser más obvia; si una sociedad mercantil no vigila la administración de cada uno de los miembros de dicha sociedad, está fatalmente abocada a una bancarrota, y para evitarlo toma los medios de vigilancia necesarios; lo mismo se deduce para una sociedad en que la justicia individual dependa de la colectiva. Se podrá argüir de poca humanidad a Platón, pero no de inconsecuencia al tomar medidas tan draconianas como la de que ningún ciudadano pueda ni salir de los confines de la ciudad ni alternar con extranjeros hasta que llegue a edad avanzada, en que sean imposibles cambios de criterios que induzcan a novedades peligrosas para la salud de la república, que consiste en su justicia. Según esto, hay que admitir en Platón una conciencia colectiva, pero no una conciencia colectiva libre. Aquí está la dificultad.

Los Sofistas, como más tarde Epicuro, se hallan en el extremo opuesto a Platón, es decir, en un liberalismo ilimitado fundado en un concepto meramente materialista de la vida. Para Trasímaco, Polemarco y Glauco en la *República,* lo mismo que para Polos y Calicles en *Gorgias,* la justicia no es más que un *modus uiuendi* que redunda en ganancia material para todos, en un régimen de libertad absoluta. Así se salva, por lo tanto, la libertad, pero no la colectividad. La dificultad de la colectividad libre sigue en pie.

---

[15] Diόg. La., VII, 172.

Aristóteles permaneció fiel a su maestro respecto al ideal de la Polis. La justicia, como virtud particular (la cual coincide en este caso completamente con la *iustitia particularis*) no satisface a Aristóteles. Muchos pueden ser justos en su vida privada, πρὸς ἕτερον ἀδυνάτουσιν, pero respecto a los otros no se avienen a guardar la justicia [16]. Este ἕτερος no es el prójimo, sino en general cualquier otro, a saber, el conciudadano como tal. Por lo tanto, la justicia política ocupa el primer término en la ética aristotélica. G. Ibscher analiza muy acertadamente esta cuestión en sus ramificaciones en la antigua Estoa [17]. Ibscher opina que la Estoa había elevado a principios éticos las virtudes particulares, y esto sin el primitivo y exagerado individualismo de los cínicos. Esta apreciación, admitida universalmente por los críticos, no concuerda con nuestra tesis. Podríamos formular las posiciones de las diversas escuelas del siguiente modo. Para Platón, Aristóteles, la Academia y la Estoa Media, la Polis en la cual todos los ciudadanos están unidos unos con otros es el ideal de la justicia. Para la antigua Estoa es el *lógos* el que une generalmente hombres y dioses en el ideal de la justicia. Ambos ideales exigen también la justicia como virtud privada, pero sólo como consecuencia de la última norma de moralidad, aun cuando coincida con la Polis o el *lógos*.

El empeño de Diógenes Babilonio para armonizar estas dos tendencias contrarias ha llevado a resultados falsos cuando defiende la siguiente tesis: "uenditorem quatenus iure ciuili constitutum sit, dicere uitia oportere" [18].

Ni el bien de la Polis ni el *lógos* es aquí el ideal y la norma última de la conducta. ¿Por qué no voy a aprovechar yo el hambre o la necesidad de los siracusanos para mi ganancia? Me basta ser tan verídico como las leyes me lo ordenen. Las leyes son aquí mero paliativo para la codicia del egoísta. Antípatro, por el contrario, representa al noble antiguo estoico con su idealismo exagerado, un idealismo donde la persona privada va a quedar aplastada por la grandeza utópica de unas aspiraciones irrealizables para el hombre privado, que por ser hombre ha de ser ζῷον κοινονικόν (animal social).

Por otra parte, las leyes, que son las normas de la justicia, son mero recurso de los hombres débiles que se unen contra los fuertes y además les quieren asustar con penas ultraterrenas, por no poder resistir de otro modo a los fuertes que, según las leyes de la naturaleza, pueden manejar al débil como mejor se les antoje. Pero ese equilibrio social en que vienen a capitular los pocos fuertes contra la inmensa masa de los débiles dejaría de existir para un individuo que, como el padre de Guidos, rey de Lidia, tuviera la fortuna de hallar una sortija que le permitiera a uno hacerse visible o invisible a los ojos de los hombres para llevar a cabo toda clase de fechorías. Como se ve, en este

---

16 Arist., *E. N.*, 1129 b, 29. Para Aristóteles el hombre es ζῷον φύσει πολιτικόν (*Pol.* I, 9, 1253 a 3).

17 Ibscher, Gred, *Der Begriff des Sittlichen in der Pflichtenlehre des Panaitios*, páginas 21-23.

18 Cicero, *De off.*, III, 51.

sistema existe sólo la conciencia del "yo". En su teoría es absurdo rozar ni poco ni mucho con la conciencia del "tú". Cada cual debe tomar las medidas que juzgue convenientes para proceder con absoluta independencia de la conciencia del "tú", procurando únicamente evitar todo conflicto con fuerzas mayores que las propias para no ser aplastado por ellas. (Cfr. *De República* I, 334). La antítesis no puede ser más opuesta. Para Polemarco un gobernante es como un pastor; y las ovejas son para el pastor, no el pastor para las ovejas. Sócrates le echa en cara que confunde al pastor con un tratante o un carnicero; el gobernante no es para sí, sino para los demás [19]. La *humanitas* griega, por todo lo dicho, se vio impotente para llegar a una conciencia colectiva y libre moralmente justificable.

La Estoa Antigua (prescindiendo aquí de Séneca) tomó decididamente el rumbo señalado por Platón o por Sócrates, aunque no con el radicalismo platónico. Las normas estoicas de gobierno, la *humanitas* estoica, y sobre todo su vocación pedagógica, acusan un grado muy elevado de conciencia colectiva o de compenetración del sabio con los demás hombres. No es que para el estoico dependa la justicia o sabiduría individual de la justicia colectiva, como para Platón, pero el impulso pedagógico responde a alguna realidad común a discípulo y profesor, a no ser que en labor educadora se vea solamente una modalidad del trabajo que exige remuneración. Esa cotización de la enseñanza era el defecto que más inexorablemente atacaron en los sofistas tanto Sócrates como Platón. Más abajo volveremos a proponernos la pregunta de la retribución de la escuela. Ahora buscamos las raíces de esa realidad común, base de una conciencia colectiva, libre y moral, es decir, digna del hombre, ser social.

1. La conciencia colectiva en la moral estoica. Zielinski expresa con la palabra *humanitas* lo que nosotros entendemos con la palabra conciencia colectiva. Formula para las relaciones de hombre a hombre las siguientes preguntas.

Cojamos primeramente la multitud: ¿Tengo yo el deber de convertirla en humanidad? Con otras palabras: ¿experimenta la humanidad antigua la fuerza de la propaganda? Teóricamente habría que responder que sí, como lógica consecuencia de la fe en la nobleza de la naturaleza humana; prácticamente, sin embargo, es negativa la respuesta del renacimiento [20].

Este pesimismo sustenta también Festugière en su muy apreciado libro *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile* [21]. No queremos intervenir en la totalidad del problema. Con respecto a la Estoa, debemos conceder que tampoco pudo ella librarse del antiguo pesimismo, pero así y todo no se puede negar un verdadero intento de mejoramiento del destino humano.

---

19 Platón, *De republica,* I, 343.
20 Zielinski, Th., *Antike Humanität,* N. Jhrb. f. kl. Altert. 1898, pág. 9.
21 Festugière, O. O., *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile,* París, 1932.

Como punto inicial para ir fijando la posición de la Estoa en esta cuestión de la conciencia colectiva, nos puede servir un conocido párrafo de Séneca, que dice así: "He aquí la otra cuestión; a saber, ¿cómo hemos de proceder con los hombres? ¿Qué haremos? ¿Qué normas impondremos? ¿Diremos que hay que abstenerse de derramamiento de sangre humana? Muy poco es el no hacer daño a aquel a quien le debes hacer bien. La alabanza grande es que el hombre tenga mansedumbre con el hombre. Pues bien, ¿mandaremos socorrer al náufrago, enseñar el camino al descarriado, dar de lo suyo al hambriento? Pero ¿cuándo acabaré así de enumerar todo lo que tenemos que hacer o evitar, siendo así que puedo condensar todas las obligaciones mutuas de los hombres con una sola fórmula, diciendo: todo esto que ves, y que encierra en sí todo lo divino y lo humano, es sólo una cosa; somos miembros de un cuerpo inmenso, la naturaleza nos ha unido con lazos de íntimo parentesco, pues nos ha sacado de un origen común y para el mismo fin. Ella es la que nos inspira amor mutuo y nos hace sociables; ella es la norma suprema de la justicia y de la equidad. Conforme a nuestra disposición natural, es más miserable la condición del que daña que la del que es dañado. Por orden suya deben estar nuestras manos siempre prontas a favorecer. En nuestro pecho y en nuestros labios debe estar siempre aquel verso: "Homo sum, humani nihil a me alienum puto". Sea siempre nuestro común[22] distintivo el nacer de la naturaleza. Nuestra unión social es como un arco de piedra, que se sostiene precisamente porque se impiden las piedras mutuamente a la caída"[23].

Tal es el fundamento que Séneca señala para toda parenética o preceptiva, como la llamaban los filósofos griegos y latinos[24]. Las frases "miserius est nocere quam laedi" y "membra sumus corporis magni" parecen directamente tomadas por la Estoa en Platón. Son ideas anteriores a Séneca.

Pero la doctrina general ni es de Platón ni de los estoicos más afines a Platón como Panecio y Posidonio. En toda la carta vuelve Séneca a atacar una y otra vez la tesis de Posidonio de que en la preceptiva deben figurar

---

[22] *Ep.* 95, 53, y Ter. *Heaut.*, I, 1, 54.

[23] Séneca, *Ep.* 95, 51-53: "Ecce altera quaestio, quo modo hominibus sit utendum. Quid agimus? Quae damus praecepta? Ut parcamus sanguini humano? quantulum est ei non nocere, cui debeas prodesse! Magna scilicet laus est, si homo mansuetus homini est! Praecipiemus, ut naufrago manum porrigat, erranti viam monstret, cum esuriente panem suum dividat? Quando omnia, quae praestanda ac vitanda sunt, dicam, cum possim breviter hanc illi formulam humani officii tradere: omne hoc, quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni: natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret. Haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit: illa aequum iustumque composuit: ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi: ex illius imperio paratae sint iuvantis manus. Ille versus et in pectore et in ore sit: "homo sum, humani nihil a me alienum puto" Habeamus: in commune nati sumus. Societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae casura, nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur".

[24] Sobre los fundamentos de la parenética, cfr. *Ep.* 94, toda ella dedicada a esta materia. Véase también Lipsio en Lemaire.

las leyes o preceptos en fórmulas terminantes; tal había sido también el procedimiento favorito de Platón. Séneca dice que ese procedimiento que hoy llamaríamos normativo es ineficaz si no se juntan a los preceptos las razones en que se fundan, es decir, si al método normativo no le precede el descriptivo. Y al enumerar las obligaciones particulares, por ejemplo, la de socorrer al náufrago, dirigir al desorientado, dar de comer al hambriento, rompe la lista que había de ser interminable y da la norma general dogmática de la unión de todos los hombres en un mismo cuerpo.

La conciencia colectiva, que presupone las normas taxativas de Platón, la quiere despertar Séneca en cada uno de los hombres por medio de reflexiones filosóficas. Esto supuesto, no podemos interpretar a Séneca y a la antigua Estoa, de donde estas ideas proceden, en el sentido de que ese *organismo de la humanidad* o ese "nosotros" sea una forma de hablar metafórica o semiabstracta, pues en ese caso toda la argumentación de Séneca carecería de valor. Lo que Séneca trata de buscar es un modo de dar eficacia a los preceptos que al hombre conducen a la perfección. La fuerza que les falta a esos preceptos frente al ímpetu arrollador que han adquirido las pasiones humanas excitadas por una civilización desbordante de vicios, no la puede sustituir ni una metáfora ni palabras convencionales. La educación, por tanto, se funda en algo real, no abstracto, que todos los hombres tienen de común. Los lazos de unión reales que Platón vio en la Polis los trasladó el Pórtico a la humanidad, cuando dejó ésta de existir en su sentido filosófico. La conciencia colectiva de la Polis fue reemplazada por la conciencia colectiva del *lógos*.

a) *Fluctuaciones en el interior de la Estoa.* — Según estas fórmulas, la Estoa parece casi superar al radicalismo platónico; pero de hecho, al trasladar a la vida esa doctrina general, la posición estoica es mucho más mitigada. Nada de coacciones a la conciencia individual, nada de procedimientos de reclusión para que los hombres no se vean en la ocasión de desviarse del camino de la justicia. La *humanitas* de la Estoa antigua infundió un optimismo político-social desconocido. Séneca, en cambio, hizo resaltar el aspecto sombrío de la sociedad antigua.

En esta misma carta deplora Séneca la fuerza grande que sobre los espíritus causa la inmoralidad del Imperio Romano, pero no se le ocurre apelar a los procedimientos físicos a que apela Platón. Los tiempos habían cambiado, y los métodos pedagógicos tenían que acomodarse a la manera de ser del hombre a quien trataba de indicar.

La Estoa se halló sujeta a vacilaciones de diversos géneros en el contacto mutuo que su misión educadora le imponía. El cinismo de los primeros estoicos y la discreción en la dirección espiritual de los discípulos son dos manifestaciones de su técnica en fijar las posiciones recíprocas que han de presidir a las relaciones humanas. El cinismo es la actitud procedente de la interpretación exagerada y unilateral de la participación y comunicación de los

hombres en el *lógos*. Si sólo el *lógos* importa al hombre, es natural que todas las acciones que no se refieren a hacernos participantes del *lógos* nos deben ser indiferentes...[25]; ahora bien, las funciones todas de la vida animal no tienen que ver con la participación del *lógos*. Luego todas esas funciones deben ser irresponsables; todas las reglas impuestas a los hombres en sus funciones vitales fisiológicas son efecto de la ignorancia humana; el pudor no tiene razón de ser. Tal parece ser el fundamento científico que Zenón, siguiendo a los cínicos, adoptó como norma para sus doctrinas cínicas. Por eso entre cuerpo y cuerpo no vio la mínima diferencia; de ahí que fuera tan lícito comer carne humana, con tal de que ésta fuera sana. Los impedimentos que la tradición ha puesto para matrimonios entre padres e hijos y hermanos entre sí serían puras cavilaciones que han crecido a la sombra de una educación irracional y que no debe consentir la filosofía[26].

Esta moral desatinada procede precisamente del radicalismo con que entendió la Estoa primitiva la doctrina de la participación en el *lógos*. Mas advirtamos que es una comunicación mutua de los hombres tan absoluta que desaparece la conciencia "tú" y por tanto la conciencia "nosotros" para adoptar una conciencia panteística universal en que desaparecen todas las diferencias individuales. Séneca, educado en el ambiente occidental, había de desterrar de su sistema estas aberraciones griegas y fenicias, donde no se tienen en cuenta las exigencias de una colectividad interpersonal y libre.

b) *La dirección espiritual del político.* — Pero aun sin esperar a Séneca, en los sucesores de Zenón y de Crisipo hubo sentido común y nobleza suficiente para no chocar por más tiempo con la sensibilidad natural en sentimientos que arrancan del núcleo más íntimo de la personalidad humana. Antípatro de Tarso cultivó una ética conyugal elevada. Pero la Estoa occidental

[25] Esta tendencia rigurosa parece a primera vista completamente nociva a la cultura humana; pero en verdad se comporta de modo favorable a la elevación del principio de comunidad lo cual significa un progreso frente al particularismo platónico-aristotélico (Véase Pöhlmann, R., *Geschichte der sozialen Frage*, II, cap. 5, págs. 268-273). Pöhlmann defiende a Zenón frente al ataque de Plutarco en cuestión política. No podemos estudiar en este capítulo la conducta del estoico, más que en cuanto afecta a su conciencia en la política exterior.

[26] En el juicio de la Estoa sobre la moralidad se acostumbra a citar a Plutarco (*De Stoicor. repug.*, 21, 1044 B). Crisipo hubiera alabado la desvergüenza de Diógenes. Aceptamos el testimonio de Plutarco, que dice de Crisipo haber enseñado οὐδὲν ἡδονῆς ἕνεκα πράξειν οὐδὲ παρασκεύεσθαι... τοὺς πολίτας. En este contexto no hay ninguna duda de que la alusión de Diógenes tiene un sentido completamente diverso a la alabanza. Tampoco la explicación de Plutarco, *l. c.* (22, 1045 A), nos parece que expresa el sentido de Crisipo. El contexto puede sonar así: No debemos generalmente obrar y trabajar contra el gusto. Diógenes contemplaba la voluptuosidad como una necesidad de la naturaleza, no como un placer: por eso cree él que la liberación de esta necesidad no era vergonzosa, como ni el matar el hambre. En la hostilidad de Plutarco contra Crisipo bastaba esta argumentación, para ver en ella una alabanza de Crisipo para Diógenes. Con razón Pierre Aubenque (*Sénèque et l'unité du genre humain*, "Actas" (1965), I, 77-92, pone de relieve el pesimismo de Séneca frente al *optimismo* de la Estoa antigua.

sería mucho más pura. El trato fino de Séneca con su madre, con su esposa, hermanos y amigos, ofrece un contraste sorprendente con la rudeza de la antigua Estoa. Un pasaje instructivo para ver cómo un estoico entra en la conciencia ajena sin herir ninguno de los sentimientos naturales, no sólo del pudor, pero ni siquiera de ninguno de los otros muchos afectos de segundo orden que surgen cuando un extraño se entromete en la conciencia propia, nos lo da el libro *De tranquilitate animi ad Serenum.* Se trata de un político.

El problema preliminar que Séneca resuelve es el de establecer la comunicación que debe unir las dos almas de director y dirigido antes de que aquél dé el primer paso para sanar las heridas que éste lleva en su espíritu enfermo. No es Séneca el que se lanza a indagar secretos ni a dar consejos no pedidos, sino que Sereno se dirige a él, le abre los repliegues de su conciencia y pide remedio para su dolencia interna. Con esto puede Séneca entrar con pleno derecho a arreglar los asuntos íntimos de su amigo; pero tampoco esto basta para que Séneca olvide la responsabilidad grande que el director de conciencia tiene, de poner en sus palabras el mayor cuidado y delicadeza:

Quaero mehercule iamdudum, Serene, ipse tacitus, cui talem adfectum animi similem putem, nec ulli propius admouerim exemplo quam eorum, qui ex longa et graui ualetudine expliciti motiunculis leuibusque interim offensis perstringuntur et, cum reliquas effugerunt, suspicionibus tamen inquietantur medicisque iam sani manum porrigunt et omnem calorem corporis sui calumniantur. Horum, Serene, non parum sanum est corpus, sed sanitati parum adsueuit, sicut est quidam tremor etiam tranquilli maris motusque cum ex tempestate requieuit.

Hace tiempo que estoy reconcentrado en mí mismo, reflexionando a qué podría comparar esas afecciones de tu alma (*talem adfectum*), y no encuentro comparación más adecuada que la de aquellos que, curados ya de grave enfermedad, sufren todavía ciertas como alteraciones ligeras y desazones; y aun cuando hayan desaparecido los últimos dolores de su enfermedad, aún abrigan cierto temor y alargan al médico la mano quejándose de la temperatura que sienten en el organismo. Estos, Sereno, están ya sanos, pero aún no se sienten seguros de su propia salud; lo mismo sucede en el mar ya tranquilo, que se nota cierta inquietud en las olas después de pasada la tempestad[27].

Después de indicar al enfermo con frases benévolas el estado de su enfermedad o de su no completa salud, determina el estado de ánimo a que hay que aspirar, de los remedios conducentes y peligros que hay que evitar. Mas para ello quiere que el enfermo mismo sea el que se aplique los remedios. Séneca los expone como si se tratara de una tesis general:

Ergo quaerimus, quomodo animus semper aequali secundoque cursu eat propitiusque sibi sit et sua laetus aspiciat et hoc gaudium non interrumpat, sed placido sta-

Tratemos, pues, de conocer cómo el alma puede avanzar con un paso uniforme y apropiado. Examinemos en general cómo se puede llegar a tal estado; luego te en-

[27] Séneca, *De tranq. an.*, II, 1.
[28] *L. c.*, II, 4.

tu maneat nec attolens se umquam nec deprimens: id tranquillitas erit. Quomodo ad hanc perueniri possit, in uniuersum quaeramus: sumes tu ex publico remedio quantum uoles.

cargarás tú de aplicarte a ti mismo cuanto quieras de esa medicina general. Y para ello hay que poner de manifiesto el vicio a la luz pública y con toda claridad, para que conozcas lo que participas del vicio [28].

El procedimiento es un modelo de delicadeza para un operador que tiene que tratar llagas de sensibilidad extrema como son las que en el alma producen las pasiones humanas. Séneca ha sabido entrar al alma sin dejarse llevar por el temor excesivo de no rozar las llagas, ni de la precipitación de los que, preocupándose del bien ajeno con un interés loable, no saben guardar las consideraciones debidas a la dignidad humana, como hemos visto que sucede en el caso de Platón y de los cínicos. La conducta de Séneca al evitar ambos escollos nos parece una bella muestra de sensibilidad o conciencia colectiva, dentro del campo de la pedagogía estoica. El cinismo es el punto de partida ínfimo de ese sentimiento estoico de colectividad; estas filigranas de dirección espiritual senequista pueden ser consideradas como la altura máxima que alcanzó la Estoa y con ella la filosofía pagana. Pero advirtamos cómo Séneca ha partido —lo mismo que Pablo en el discurso del Areópago ante epicúreos y estoicos (*Ac.* 17, 27)— de la unidad del género humano, que forma un cuerpo colectivo formado por Dios, de cuya naturaleza participa el hombre. Los dogmas (= *decreta*) son los mismos. Cambian los *praecepta*.

Rabbow ha considerado la dirección espiritual de la Estoa desde otro punto de vista: Se limita a la terapia de la cólera. Las diferencias entre Posidonio y Séneca son notables. Séneca aprovecha sin duda una fuente de Posidonio en el pasaje *De ira*, III, 18 ss., pero con tan profunda transformación que el sentido de las palabras de Posidonio es otro distinto completamente en Séneca. Oigamos a Rabbow.

> Profilaxis (κωλύειν τὴν γένεσιν τῶν παθῶν) significa en Posidonio: impedir que los afectos lleguen a ser grandes con el crecimiento del hombre...; si se observa con más cuidado, resulta que Séneca pensaba en algo muy diverso. Séneca habla de la represión y curación de la ira [29].

Hablando con exactitud, a base de consideraciones anteriores, podríamos añadir que ni Posidonio ni Séneca tenían la posibilidad lógica de tomar otro camino. Rabbow precisa más claramente aún su teoría:

> Para Posidonio la profilaxis no es más, como educación del hombre en época de desarrollo, que la completa salud del alma promovida por el influjo del educador en la *psyche*: aun en la curación del hombre formado, no piensa sólo en la propia curación de la emotividad del hombre, sino también en la dirección, por medio del psiquiatra. Para Séneca, cuando escribía el *De ira*, su mayor inte-

---

[29] Rabbow, P., *Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung*, 26.

rés estaba en el hombre completo, a quién trata de darle instrucciones para su propia curación [30].

La παρασκευὴ τοῦ παθητικοῦ de Posidonio coincidía para él con la παιδεία τοῦ λόγου en la época posterior de la edad madura [31].

Quisiéramos atenuar un poco la tesis de Rabbow y afianzarla más. La antigua Estoa y Séneca defienden sólo en parte la propia curación y el método de dirección. Lo que querían es confiar solamente al *lógos* el timón del alma. Por eso, el buen juicio de cada uno es siempre el factor decisivo en la educación y dirección humana. Posidonio, Aristóteles y Platón mismo no se arredran ante la educación coercitiva que puede obrar sobre la emotividad. La antigua Estoa es más religiosa, la Estoa Media, Aristóteles y Platón, más políticos en el fin a que dirigían su educación y en sus métodos.

Si pasamos de la educación privada que la Estoa daba a sus discípulos a la acción educadora que el estoico ejercita con todos los conciudadanos en la vida civil, nos encontramos también con los mismos caracteres que hemos advertido en la conciencia colectiva de la vida particular.

2. La conciencia colectiva en la legislación. Las normas que Séneca deduce de la unidad del género humano en la parenética, las deduce Cicerón para la legislación. El estoico se entusiasma al hablar de esta materia:

Sunt haec quidem magna, quae nunc breuiter attinguntur. Sed omnium, quae in hominum doctorum disputatione uersantur, nihil est profecto praestabilius, quam plane intellegi nos ad iustitiam esse natos neque opinione sed natura constitutum esse ius. Id iam patebit, si hominum inter ipsos societatem coniunctionemque perspexeris. Nihil est enim unum uni tam simile, tam par, quam omnes inter nosmetipsos sumus. Quodsi deprauatio consuetudinum, si opinionum uanitas non inbecillitatem animorum torqueret et flecteret quocumque coepisset, sui nemo ipse tam similis esset quam omnes essent omnium.

Estas cosas sublimes que estamos tratando son materia de la conversación de todos los hombres doctos. Porque a la verdad, nada hay más noble que el entender que todos nosotros hemos nacido para la justicia, y esto no en virtud de opiniones, sino de la misma naturaleza (lo cual es evidente si se considera la mutua unión y sociedad de los hombres). Porque nada hay tan semejante y tan igual a una cosa como todos nosotros lo somos mutuamente. Y si la depravación de las costumbres y la ligereza en opinar no desviara los ánimos débiles de los hombres y los torciese en todas direcciones, nada se parecería a sí mismo tanto como nos pareceríamos los unos a los otros [32].

---

30 *L. c.*, 29.
31 *L. c.*, 30-31.
32 Cicerón, *De legibus*, I, 28-29.

Cicerón[33], o el autor que maneja (probablemente Antíoco), prueba las afirmaciones precedentes haciendo un pequeño recorrido por la filosofía estoica. Sus principales razones las podemos resumir en la forma siguiente:

Razones tomadas de la lógica.

1) Porque todos estamos comprendidos bajo la misma definición de hombre (la razón, que no tiene nada que ver con las siguientes, es aristotélica más que estoica).
2) Por la facultad común de razonar, argumentar, probar..., por la cual aventajamos a las bestias.
3) Tenemos idéntica capacidad de aprender, sensibilidad, inteligencia inicial, es decir, prescindiendo de la educación, a todos nos mueven las mismas cosas.
4) Todos somos educables para la virtud.
5) Aun en los vicios mismos es maravillosa nuestra semejanza.
6) Por los cuatro afectos (estoicos): *molestiae, laetitiae, cupiditates, timores.*
7) Por las cuatro virtudes sociales: *comitas, benignitas, animus gratus* y *beneficiorum memor.*

Cicerón termina diciendo en la conclusión: "Sequitur igitur ad participandum alium ab alio communicandumque inter omnes ius nos natura esse factos"[34].

La unidad en el *lógos* aparece en todos los elementos de semejanza contenidos en estas siete razones de Cicerón. Lo prueba todavía más evidentemente la idea que precede a toda esta argumentación, cuando dice:

Nunc quoniam hominem, quod principium reliquarum rerum esse uoluit, generauit et ornauit deus, perspicuum sit illud, ne omnia disserantur, ipsam per se naturam longius progredi, quae etiam nullo docente profecta ab iis, quorum ex prima et ex inchoata intelligentia genera cognouit, confirmat ipsa per se rationem et perficit[35].

Puesto que Dios creó al hombre, ya que quiso que sirviera de módulo de las demás cosas, resulta evidente sin desarrollarlo todo que la propia naturaleza sigue adelante por sí misma, y que, sin ser por nadie instruida, partiendo de aquellos principios cuyas normas conoció en virtud del entendimiento originario y connatural, ella confirma por sí misma la razón y la da acabamiento.

---

33 Theiler, W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus,* Problemata 1. Berlín, 1930, páginas. 44 ss.

34 Cicerón, *De leg.,* I, 33: "Se sigue, pues, que la naturaleza nos hizo para participar mutuamente y comunicarnos el derecho".

35 Cicerón, *De legibus,* I, 27.

Cuando ese perfeccionamiento progresivo llega a la cumbre, es decir, cuando en nosotros domina por completo el *lógos,* tiene lugar aquello que después dice: "Sui nemo ipse tam similis esset quam omnes essent omnium" [36].

Hasta ahora hemos visto que el fundamento de la legislación depende completamente de la solidaridad humana. Las leyes han de ser según eso enteramente sociales. Esto lo podemos justificar con la siguiente definición. La justicia es el fundamento de toda ley. Los estoicos defienden la justicia: δικαιοσύνην δὲ ἐπιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἑκάστῳ [37].

Arriba indicamos ya que esta formulación puede estar de acuerdo lo mismo con las enseñanzas estoicas del *lógos* que con las enseñanzas aristotélicas del *télos.* En todo caso, la *iustitia generalis* no se refiere al individuo sino a la sociedad. Corresponde hasta cierto punto a la *iustitia distributiva* y la *iustitia legalis* de la filosofía medieval. Es, pues, una virtud puramente social. Cicerón la caracteriza al decir "iustitia foras tota spectat et proiecta tota est [38].

Esta característica de la justicia parece fundada en una biparticipación de la virtud de Panecio: Παναίτιος μὲν οὖν δύο φησὶν ἀρετάς, θεωρητικὴν καὶ πρακτικήν [39].

Por este pasaje sostiene Knoellinger el origen ciceroniano de un importante trozo de la obra "La Salade". Según A. de la Sale:

> Tulles dist qu'il treuve deux manieres de justice, dont l'une est justice en cuer et l'autre est justice en execution. Justice en cuer est avoir ferme et constante voullenté que chascun ait raisoneblement ce que a luy appartient et de soy meismes ne desirer plus que requiert le merite de sa condicion et ne souffir estre a nul autre ce qu'il ne voulroit estre fait a lui. Dont celui qui ainsi se maintient est ami de Dieu et puelt estre appelé juste en cuer et de juste voulenté. Et la justice en execution est ceste laquelle se appartient a tous princes et autres seigneurs et dames qui ont seignouries a gouverner, pour reduire et mantenir chacun en sa droite raison [40].

Entre las ideas curiosas de este pasaje queremos solamente hacer resaltar la estructura de las dos justicias. El primer miembro, la *justice en cuer,* es la *iustitia interna,* una *uirtus in habitu* de la cual dice Cicerón: "nec uirtutis

---

36 *L. c.,* I, 29.

37 Stobaeus, *Ecl.,* II, 59, 9 W.: SVF, III, 262: "La justicia es la ciencia distribuidora de lo que merece cada cual".

38 Cicerón, *De rep.,* III, 1: "la justicia toda mira afuera y se proyecta".

39 Diog. Laerc., VII, 92.

40 "Tulio dice que encuentra dos maneras de justicia, una de las cuales es la justicia del corazón y la otra es la justicia de la ejecución. Justicia del (corazón) es tener firme y constante voluntad de que cada uno tenga razonablemente lo que le pertenezca y de sí mismo no desear más que lo que requiere el mérito de su condición y no permitir que se haga a otro lo que uno no quisiera que le hicieran a sí mismo. Por consiguiente el que así se mantiene, es amigo de Dios y puede ser llamado justo de corazón y de justa voluntad. Justicia de ejecución es la que se refiere a los príncipes y a los otros señores y damas que tiene señorío para gobernar, para reducir y mantener a cada uno en su justa razón" (Antonius de la Sale, *La Salade,* pág. 6, ed. Ruvellinger).

usum modo... sed ipsum habitum per se esse praeclarum"[41]. El segundo miembro, *justice en execution,* según su nombre, es totalmente la *iustitia in usu* pero en la exposición se transforma en la *iustitia distributiva.* Todo el proceso de los pensamientos es evidentemente de estilo medieval. De la Sale quiere escribir una verdadera exhortación para el Duque de Calabria y por eso busca la autoridad de Cicerón. Que hubiera leído el libro de Cicerón *De virtutibus* nos parece una hipótesis sin fundamento. Quizá tuvo algunos fragmentos de segunda o tercera mano, a lo más algunos "excerpta", y los adoptó con estilo retórico y educativo a sus propios fines. Acertadamente dice Gustafsson: "Restat igitur et hoc dubium, restant multa alia hac in quaestione dubia"[42].

Lo que no cabe dudar es que la justicia estoica es una virtud eminentemente moral; no está subordinada a la política, como en Aristóteles, sino al revés: la política está subordinada a la moral. Stein ha recogido una amplia serie de citas como contribución de la filosofía estoica del derecho[43].

3. La misericordia. La misericordia, que es la consecuencia más obvia y el indicio más evidente del sentimiento de la solidaridad humana, fue considerada por la Estoa como un vicio. Dionisio de Heraclea analiza un caso ilustre para explicar cómo la misericordia es vicio; es el llanto de Teofrasto a la muerte de Calístenes, amigo y discípulo suyo y sobrino de Aristóteles, quien había sido vilmente asesinado por Alejandro Magno. Era un caso moral de palpitante actualidad para la incipiente Estoa. Teofrasto se dejaba llevar de dos afectos inseparablemente unidos el uno al otro, que son la tristeza por una parte y la ira y envidia contra el que es causa de esa pesadumbre que uno sufre. Por eso dice Dionisio en el pasaje que nos ha sido conservado por Cicerón:

Atque quemadmodum misericordia aegritudo est ex alterius rebus aduersis, sic inuidentia aegritudo est ex alterius rebus secundis. In quem igitur cadit misereri, in eundem etiam inuidere; non cadit autem inuidere in sapientem; ergo ne misereri quidem[44].

Pues así como la compasión es un defecto consecuencia de desgracias, así la envidia es un defecto provocado por la dicha ajena. Por tanto, a quien le acontece ser compasivo, ese mismo también envidia; pero al sabio no le acontece envidiar, y por lo tanto tampoco compadecerse.

Aunque más tarde se separó Dionisio de la Estoa para adherirse a los cirenaicos, este párrafo parece ser de los tiempos de su genuino estoicismo. Arnim lo atribuye como probable del libro περὶ ἀπαθείας. De todos modos

---

41 Cicerón, *Acad.*, I, 38. Para la oposición semejante entre *sapientia* y *usus sapientiae,* cfr. Séneca, *Ep.* 117, 16.

42 Gustafsson, *Berliner Phil. Wochenschrift,* 40 (1904), pág. 1278.

43 Cfr. Stein, *Erkenntnistheorie der Stoa,* n. 351, que aunque escrita en 1880 conserva aún su valor.

44 Cicerón, *Tusc.*, III, 21; SVF, I, 434.

la doctrina que en él se encierra es de perfecta ortodoxia estoica, como se ve por Séneca, a quien esta doctrina le pone en un verdadero compromiso, del que al fin sale torciendo las nociones hasta hacer de la cuestión una mera *quaestio de nomine.* Todo el modo de hablar delata que está agitando una cuestión nada grata, por herir a la Estoa en uno de sus puntos más sensibles: la acusación que se les dirigía de falta de humanidad. He aquí sus principales ideas:

Ad rem pertinet, quaerere hoc loco, quid sit misericordia. Plerique enim ut uirtutem eam laudant, et bonum hominem uocant misericordem. Et haec uitium animi est.

Aquí hace al caso (por tratarse de la clemencia) preguntarnos qué es la misericordia. Los más la consideran una virtud, y así la alaban, y al hombre bueno le llaman compasivo. Pero también ésta es una enfermedad del ánimo[45].

Notemos antes de pasar adelante cómo Séneca no admite para distintivo de la virtud la característica que Aristóteles le asigna, que es el ser alabada. Prosigue Séneca:

Ergo quemadmodum religio deos colit, superstitio uiolat, ita clementiam mansuetudinemque omnes boni uiri praestabunt, misericordiam autem uitabunt. Est enim uitium pusilli animi ad speciem alienorum malorum succidentis.

Luego, así como la religión honra a los dioses, y la superstición los deshonra, así también la clemencia y la mansedumbre la ejercitan todos los varones buenos, pero se abstendrán de la misericordia, pues es un vicio del alma que desfallece a la vista de males ajenos[46].

Tal es la prueba principal de su tesis, basada muy a la manera estoica en una comparación que tiene por fin hacer intuitiva la tesis que se trata de probar. A continuación usa el recurso siempre sospechoso del ridículo, de que con frecuencia adolece el método intuitivo. Por eso dice:

Itaque pessimo cuique familiarissima est. Anus et mulierculae sunt, quae lacrimis nocentissimorum mouentur, quae, si liceret, carcerem effringerent.

La misericordia está a la orden del día entre la peor gente; las viejas y las mujerzuelas se conmueven con las lágrimas de los hombres más desalmados y, si de ellas dependiera, cerrarían las cárceles[47].

A continuación se queja de la mala fama que esta doctrina le acarrea a la Estoa, "como demasiado dura e incapaz de dar a reyes y príncipes un buen consejo..., pues parece que no dan cabida para nada a los errores humanos...

---

45 Séneca, *De clementia,* II, 4, 4.

46 *L. c.,* II, 5, 1, II, 3, 1.

47 *L. c.* La misión del juez —en este caso Nerón— sería la *formación* de la sociedad. Más tarde Séneca no atribuye esa misión al Poder público, sino al ejercicio social y religioso del *hacer bien,* tema del tratado *De beneficiis,* que puede ser de aplicación en la delictividad de los psicópatas. Cf. R. Alberca Lorente, *Psicopatías y delincuencia,* en *Los delincuentes mentalmente anormales,* Madrid (1961-62), págs. 37-66.

Mas de hecho ninguna secta filosófica es más benigna, ni más suave, ni más solícita por el bien de todos".

La cuestión de la misericordia se entrelaza con la del perdón (c. 7) y aquí es donde Séneca busca una solución hábil para defender la fama de la Estoa. Para ello cita una definición estoica del perdón, en que se aprovecha la ambigüedad del verbo latino *mereri* para sacar victoriosamente la conclusión apetecida: "uenia est poenae meritae remissio". Merecer quiere decir que a uno se le debe dar aquello que uno ha merecido; por eso sacan los estoicos la conclusión de que "ei ignoscitur qui puniri debuit, sapiens autem nihil facit quod non debet, nihil praetermittit quod debet". Con todo dice Séneca que ésta no es la solución suya, que la busca él en la misión educadora del juez.

Sed illud, quod ex uenia consequi uis, honestiore tibi uia tribuit. Parcet enim sapiens, consulet et corriget. Idem faciet, quod si ignosceret, nec ignoscet... Aliquem uerbis tantum admonebit, poena non adficiet, aetatem eius emendabilem intuens... Haec omnia non ueniae, sed clementiae opera sunt.

Aquello que quieres conseguir por el perdón te lo concederá el sabio por vía más noble; porque el sabio te dispensará, te corregirá y te aconsejará; hará lo mismo que si perdonara, pero no perdona... A unos amonestará sólo de palabra, sin empleo de castigos corporales, en vista de que a su edad da lugar a esperar la enmienda... Pero es clemencia, no perdón [48].

¿Qué juicio formarnos de toda esta manipulación de conceptos y del resultado final a que con ellos llega la Estoa? Ante todo tenemos que distinguir la teoría de Séneca y la del resto de los estoicos. Todos coinciden en reprobar la misericordia como una debilidad del alma; al tomar esa posición, por mucho que después quieran mitigar las consecuencias, la Estoa se ha dejado llevar demasiado lejos por su prurito de hacer del sabio un ente suprahumano, que resulta una caricatura muy pobre y muy grotesca de la divinidad.

En esta exaltación del superhombre de la Estoa se han sospechado las huellas de Antístenes y Diógenes, cuyo supremo ideal del hombre correspondía a una sociedad muy ruda y elemental, en la que los valores más elevados del hombre eran cierta ingeniosidad habitual en sorprender al pueblo con ocurrencias inesperadas y en cierta arrogante satisfacción en aparecer superior a los demás y aun a los mismos elementos.

El cinismo siguió conservando su carácter a medida que la cultura helénica se iba depurando. El cinismo tenía que aparecer cada vez más distanciado del plano de humanidad y de finura de formas que los estoicos eran los primeros en enseñar. "Desde sus comienzos, la Estoa pretendió abarcar con una dogmática universal todo el ámbito de la cultura" [49].

La Estoa fue desviándose cada vez más del cinismo, especialmente en las teorías ofensivas al pudor y al respeto familiar, pero no supo despojarse de

[48] *L. c.*, 7, 2.
[49] Schwartz, E., *Charakterköpfe*, Leipzig, 1916, 93.

sus doctrinas sobre la ἀπάθεια e inmunidad del sabio respecto a los afectos. Mas como por otra parte estas doctrinas contradecían a la nueva ideología que naturalmente iba dibujándose en la Estoa, no tuvo más remedio que ir haciendo acomodaciones sucesivas de muchos de sus conceptos fundamentales, de tal modo que, como dicen acordes Cicerón y Varrón, en la cuestión de los afectos, las diferencias que separaban a los estoicos y Platón no eran en cierto sentido más que nominales. Al decir "en cierto sentido", nos referimos a la diferencia esencial que siempre separó a la Estoa del epicureísmo. El epicureísmo en su modo de regular los afectos buscaba sólo una manera de economizar energías psíquicas para poder llegar al máximo rendimiento de placer de que estas energías son capaces, y la Estoa pretendía el máximo grado de participación del *lógos*. Las mismas actitudes externas pueden estar animadas por la voluptuosidad más refinada o por la virtud más noble y desinteresada. Esta es la razón por la que no podemos menos de disentir por completo en las líneas generales de la comparación que Howald[50] establece entre Séneca y Epicuro, renovando la polémica entre Rousseau y Diderot[51]. No es que para ello queramos canonizar la conducta de Séneca; él fue el primero en reprobarla; aunque tampoco esta propia reprobación nos da derecho a dar por exactas sus autocríticas, ni por justas las invectivas de sus enemigos, como Cassius Dio. Tratamos únicamente de enjuiciar teorías filosóficas, que no son malas porque la conducta del filósofo que las enseña no sea buena, ni son buenas por cierto continente externo de moderación y de cortesía del mismo filósofo, ni son tampoco iguales por la igualdad aparente de algunas de las medidas externas que toman para llegar a fines completamente distintos.

Tal confusionismo, reprobable prácticamente por llevar a la negación de toda moral, lo es todavía más por la falta de veracidad a que necesariamente conduce en el manejo de los materiales de estudio. Como prueba, baste el mismo caso de Howald, que para defender el egoísmo hedónico de Epicuro lo contrapone al ideal de la virtud en Séneca, como si ésta consistiera en negación de la propia felicidad. Esta irreductibilidad entre virtud y felicidad no sólo no se encuentra en Séneca sino que es contraria a la doctrina general de la Estoa y de Séneca.

En resumidas cuentas, el desprecio de la misericordia es un factor cínico, que la Estoa no acaba de justificar con las sutilezas sobre la teoría del perdón. Séneca toma un camino más eficaz al decir que el sabio no perdonará (*dabit ueniam*), pero sabrá dispensar (*parcet*), corregirá y aconsejará. Pero esto, hablando en plata, equivale a decir que el sabio, sin poner cara de compasión, se compadecerá en realidad y además se tomará la molestia de ponerse a instruir al delincuente si es que es corregible. Este último elemento corresponde

---

50 Howald, *Die Weltanschauung Senecas,* N. Jhrb. Bd., 35, 36, 1915, págs. 353 ss.
51 Diderot, *Essai sur le règne de Claude et de Néron,* London, 1782, I, 100 ss.

perfectamente a la actitud de Séneca en contraposición a Posidonio en la cuestión de la parenética, donde vimos que según Posidonio el sabio mandará taxativamente, pero según Séneca y Aristón, el sabio instruirá sin preocuparse de prescribir grandes catálogos de reglas prácticas.

Para terminar toda esta serie de fluctuaciones estoicas entre un sentimiento humano de solidaridad basado en la comprensión íntima del hombre, de su modo de ser y de su dignidad personal, y una actitud humana efecto de incomprensión y falta de sentimiento, copiemos la descripción que Crisipo hace de la justicia:

Παρθένος δὲ εἶναι λέγεται κατὰ σύμβολον τοῦ ἀδιάφθορος εἶναι καὶ μηδαμῶς ἐνδιδόναι τοῖς κακούργοις. μηδὲ προσίεσθαι μήτε τοὺς ἐπιεικεῖς λόγους μήτε παραίτησιν καὶ δέησιν μήτε κολακείαν μήτε ἄλλο μηδὲν τῶν τοιούτων· οἷς ἀκολούθως καὶ σκυθρωπὴ γράφεται καὶ συνεστηκός ἔχουσα τὸ πρόσωπον καὶ ἔντονον καὶ δεδορκὸς βλέπουσα, ὥστε τοῖς μὲν ἀδίκοις φόβον ἐμποιεῖν, τοῖς δὲ δικαίοις θάρσος· τοῖς μὲν προσφιλοῦς ὄντος τοῦ τοιούτου προσώπου, τοῖς δὲ ἑτέροις προοάντους.

Dícese que es una virgen para indicar que es incorruptible, ni se entrega a los malhechores ni sabe de contemporizaciones ni de interpretaciones razonables, ni admite intercesiones, ni súplicas, ni adulaciones, ni nada que se le parezca. Por eso se la pinta con semblante osco, facciones rugosas y tensas, y mirada penetrante, para infundir miedo a los malos y valor a los buenos, de los cuales los unos miran complacidos ese rostro, y los otros contrariados [52].

Gelio añade que leyendo él esta descripción a discípulos un tanto delicados, dijeron éstos que ésta no era la figura de la justicia sino de la crueldad. No nos atreveríamos a decir tanto como estos discípulos de Gelio, pero tampoco convenimos con Crisipo en que sea esa la imagen de la justicia, sino más bien de la severidad. Y ésta es la que llamaron los estoicos Justicia; la Justicia en forma de la benignidad no la conocieron, aunque Séneca en ocasiones parezca acercarse a ella. La Estoa Media toma una actitud intermedia: Panecio [53] divide a las virtudes sociales en *iustitia et beneficentia.*

De tribus autem reliquis latissime patet ea ratio, qua societas hominum inter ipsos et uitae quasi communitas continetur, cuius partes duae sunt: iustitia, in qua uirtutis splendor est maximus, ex qua uiri boni nominantur, et huic coniuncta beneficentia, quam eandem uel benignitatem uel liberalitatem appellari licet [54].

De las tres restantes la más extendida es aquella que mantiene la sociedad de los hombres entre sí y una especie de comunidad de vida, y que se divide en dos partes: la justicia en la que reside el mayor brillo de la virtud y en virtud de la cual son caracterizados los buenos, y la beneficencia a ella ligada, a la que se puede también llamar benignidad o liberalidad.

---

[52] Gellius, *Noctes atticae,* XIV, 4.

[53] Cfr. Cicero, *De Off.,* I, 20-21.

[54] Para el análisis de este pasaje, cfr. Pohlenz, *Antikes Führertum,* pág. 25, e Ibscher, Gred, *Der Begriff des sittlichen bei Panaitios,* págs. 19 ss. Compárense las expresiones: "*ex qua uiri boni nominantur*" (Cic.) — "*boni uiri praestabunt... honestiore via*" (Séneca).

Esta cita cierra, a nuestro parecer, una adición a las antiguas virtudes estoicas. Las severas reclamaciones del *lógos* no bastan a Posidonio. El *lógos*, cuya misión es la *cognitio ueri* y la *iustitia*, debe ser complementado por virtudes no racionales; ésta había sido la concepción de Aristóteles.

Séneca acepta y refuerza el criterio de la Estoa Media. Los *boni uiri* de buena fama se contraponen a las *mulierculae* de mala fama: la *honestior uia* a las lágrimas de los malvados y el sentimiento exaltado de las mujercillas contra la existencia de cárceles. La *compasión* es fuerza que se apodera del sujeto, forma que surge del caos pasional de la materia. La *honestas* (= τὸ καλόν) es en la conducta lo que es la "corrección" (= τὸ πρέπον) en el lenguaje y convivencia, y la "consecuencia" (= ἀκολουθία) en la ciencia. La *honestas* no es una forma especial, ni una cualidad sobreañadida, ni un modo de ser temperamental, sino la compostura (= *Gestalt*), la "estructura" armónica, la actitud adecuada frente a personas y cosas, la relación matizada de un modo conveniente respecto a la sociedad y al mundo, el πρός τι πῶς ἔχον (= ad aliquid quodammodo se habens) de las categorías bipolares de la Estoa, que no es forma sustancial ni accidental de la naturaleza. La *honestas* y su aplicación a la clemencia podría describirse con el contraste que establece Cl. Lévi-Strauss cuando dice: "La *forma* se define por oposición a una materia que le es extraña; pero la *estructura* no tiene contenido distinto; es el contenido mismo, aprehendido en una organización lógica concebida como propiedad real" (*La estructura y la forma*, en *Estructuralismo*, Buenos Aires (1969), pág. 117). Esta coincidencia, aunque digna de atención, no autoriza a incluir la *Ética estoica* —y sobre todo su causalidad moral— en el estructuralismo moderno que sólo se ocupa de la causalidad objetiva ideológica. La Moral estoica es un factor primordial del tiempo, y por lo tanto, de la historia y de la génesis de la humanidad, lo cual contrasta al "observar en qué medida están empobrecidos los campos de las nociones de historia y de génesis en la cultura contemporánea" (G. Lantéri-Laura, *l. c.*, pág. 83) precisamente por la importancia dada a la noción de estructura. Una doctrina más compatible con la doctrina estoica de la *honestas* —como causa moral eficiente— es la teoría sobre la moralidad del acto suareciano. Suárez considera la moralidad no como una propiedad intrínseca al acto volitivo, sino como una denominación extrínseca al mismo que resulta de la connotación a todas las exigencias de la naturaleza racional tomada en su conjunto divino y humano. Cfr. Suárez, *De bonitate*, disp. 1, s. 2, n. 19; ed. Vivès, 4, 285; E. Gemmeke, *Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suárez*, Freiburg (1965), págs. 185-245. El comportamiento moral estoico es el diálogo comunicativo interpersonal regulado por la *Ratio*.

C. AMOR Y AMISTAD

La ciencia del amor ocupó en la filosofía griega un puesto preeminente y una extensión que a la mentalidad moderna le parecería excesivamente amplia por el número relativamente grande de tratados que directa o indirectamente se dedican al amor y a la amistad. El fenómeno habría que explicarlo como una reminiscencia de los antiguos tiempos en que el ciudadano llevaba una vida casi esencialmente de campamento y en que la ocupación mental de los guerreros se ceñía a fomentar la virtud del compañerismo, que juzgaban la más noble de las virtudes. Sea que la predilección de los filósofos griegos por las discusiones sobre el amor fuera un eco de los tiempos guerreros, sea porque la vida de gimnasio y de ocio de los ciudadanos fomentaba por sí misma ese amor de compañerismo en una medida que pasaba los límites de la moderación y perjudicaba al amor natural que el varón debe a la mujer, lo cierto es que el tema de la amistad ocupaba la primacía entre los asuntos de las discusiones filosóficas, lo mismo en Grecia que en Roma. Prueba de esta última afirmación es el testimonio que Cicerón nos da de Escipión, al decir que el ilustre general no sabía hablar en sus ocios filosóficos de otra materia que del amor [55].

Merece tomarse en serio este informe de Escipión sobre la amistad y el amor. Un trato vivo e íntimo del hombre da, "no solamente la ocasión para estrechar los lazos amorosos de toda clase, sino también la capacidad de amar" [56].

Como prueba Dugas [57], el amor era para los antiguos una fuerza cósmica real que une a los hombres entre sí. Del mismo parecer es Wilamowitz al afirmar que las frases amorosas de la identidad de los amigos, etc., no las debemos interpretar en una acepción sentimentalista sino en toda la realidad de la extensión [58]. No podemos admitir que los estoicos entendiesen todos los

[55] Cfr. Cicerón, *Laelius,* 62; cfr. etiam §§ 5, 33.
[56] Hirzel R., *Der Dialog* (Lpz., 1895), I, pág. 31.
[57] Dugas, *L'amitié antique* (París, 1894), 2.
[58] Wilamowitz, *Antigonos von Karistios,* pág. 121 A 23.

dichos de amor en el pleno sentido de la palabra. Solamente afirmamos sin restricciones que la amistad era para ellos fuerza cósmica. Y éste era el caso no solamente de Grecia sino también de todas las naciones antiguas. Prueba de ello es que en el Antiguo Testamento el espíritu de Dios es siempre fuerza y muchas veces fuerza unitiva de amor [59]. El paso del amor-fuerza al amor-sentimiento lo explica Dugas cuando dice que cuando los sentimientos como meros instintos fueron sometidos a la reflexión y análisis, la amistad fue definida mejor; se notaron en ella las propiedades que la caracterizan y no se vio en ella una fuerza cósmica sino un sentimiento del alma humana. Se distiguió entre amistad y otros afectos por oposición al amor y a la filantropía. Estos rasgos cósmicos del amor en la Estoa antigua y media se transforman en la Estoa senequista occidental —y mucho más en el N. T., es decir, en Cristo y en los Apóstoles, por las relaciones interpersonales supracósmicas de la caridad. El amor cristiano interpersonal no puede identificarse con una fuerza cósmica.

Aun en el estoicismo siguió siendo la amistad una fuerza real y viviente, y el alma humana participaba del *lógos* cósmico que se comunicaba a naturalezas distintas en la forma en que éstas pudieran participar de él. El sabio lo participaba en forma de amor, que es la manifestación más sublime del *lógos*. Entre los escritores de la Estoa que tratan del amor desde el punto de vista vital y cósmico sobresale Posidonio. Reinhardt ha consagrado un capítulo a la simpatía y a la sociedad en Posidonio. Dice así el comienzo:

> Naturaleza, Dios, hombre; cielo y tierra; la relación entre el hombre y Dios, como religión, entre cielo y hombre como destino; entre el cosmos y el hombre como conocimiento. Todo esto se encuentra en el concepto posidoniano de simpatía como fuerza unitiva [60].

Después de comentar las reflexiones de Marco Aurelio sobre τὸ ὁμογενὲς πρὸς τὸ ὁμογενές y hacer ver que en esa misma fuerza de atracción de los semejantes establece Posidonio (como toda la filosofía antigua) la teoría del conocimiento humano, deduce que Posidonio funda en esta misma atracción la sociabilidad humana. Pero esta doctrina pertenece a la antigua Estoa, no desciende de Posidonio. Hemos señalado que los antiguos estoicos habían establecido firmemente los lazos reales, objetivos, que unían la conciencia colectiva y la solidaridad humana.

Antes que examinemos más ampliamente las doctrinas de los estoicos sobre la amistad, debemos considerar las actitudes de las escuelas más antiguas. La Estoa debió tomar parte en las discusiones filosóficas sobre la amistad. Pero la virtud helénica de la φιλία no encontró entre los discípulos del medio-fenicio el interés que había despertado en las otras escuelas griegas. Así lo dice Bonhöffer:

---

[59] Dugas, *L. c.*

[60] Reinhardt, K., *Kosmos und Sympathie*, München, 1926, pág. 178.

Por una consecuencia inevitable quedan borradas la individualidad y las tendencias igualitarias en la ética estoica, de tal modo que no deja en verdad lugar ninguno para la amistad [61].

La desaparición del individuo es una apreciación que no encaja en la imagen del sabio que hemos trazado en la primera parte. La falta de la amistad es una exageración. No obstante, la explicación de Bonhöffer tiene mucho de verdad con respecto a la amistad. Resumamos brevemente la posición que toma la Estoa frente a la filosofía postsocrática para poder estudiar mejor sus enseñanzas sobre la amistad. Platón, Antístenes y Jenofonte siguen tres tendencias distintas. Platón hace sinónimos al *Éros* y a la *Epithymía.* Las dos son iniciación para la verdadera amistad o mejor dicho para la πρώτη φιλία; con esto da al elemento erótico una significación y dignidad que no tuvo en la filosofía anterior. Antístenes, por el contrario, quería matar a Afrodita de un flechazo.

Jenofonte acepta la distinción platónica entre Venus Pandemos y Urania. Sólo la última merece nuestra estima. La verdadera amistad debe estar tan libre como sea posible del elemento erótico. Al pensar así, Jenofonte sigue la tradición de Sócrates y de los sofistas, que tienen como elemento primordial de la amistad las conveniencias que se dan lo mismo en la amistad familiar que en la ciudadana y entre camaradas que se ayudan recíprocamente en sus necesidades y peligros [62].

Aristóteles acepta de Platón el afecto como elemento de amistad. Este afecto debe estar animado por el continuo trato con los amigos; no es posible ninguna amistad sin convivencia; este afecto tiene al mismo tiempo como fin el compañerismo y la política. En este sentido la amistad aristotélica es medio para el fin [63]. Donde existe camaradería rige la amistad: la justicia es respetada por los ciudadanos, y la ciudad florece. Esta es la πρώτη φιλία. La amistad aristotélica no tiene nada que ver con la idea platónica del bien. El rasgo más característico de la filosofía peripatética es la rigurosa y continua crítica de este mundo ideal de Platón.

En la Estoa Antigua encontramos todos los elementos de estas escuelas. El amor en sus últimos grados de perfección está libre del afecto erótico, como en Antístenes y Jenofonte. El afecto es sólo el medio para conseguir la verdadera amistad, como en Platón. La antigua Estoa no tiene contacto de ninguna clase con Aristóteles en la cuestión de la amistad, pero sí la Estoa Media. Como veremos más tarde, la dependencia del Perípato es una de las señales para distinguir entre los dos períodos de la Estoa.

---

61 *Die Ethik Epiktets,* pág. 106.

62 Cfr. Dirlmeier, Franz, φίλος *und* φιλία *in vorhellenistischem Griechentum,* München, 1931.

63 Cfr. Ziebis, W., *Der Begriff der* φιλία *bei Plato,* Breslau, 1927, pág. 55.

Una vez que nos consta esa identidad entre la amistad y el *lógos* en cuanto fuerza real unitiva, la tarea que nos incumbe es la de pensar las fórmulas metafísicas con que la Estoa explicó y agrupó este concepto, y la de anotar a continuación los problemas más importantes que la Estoa agitó alrededor de la amistad. Para saber cómo catalogaron los estoicos la amistad, encontramos en Estobeo dos citas que nos es necesario analizar. Estobeo clasifica la amistad en el número de los bienes, que se dividen en una de las clasificaciones en κινήσεις, σχέσεις y ἕξεις. Considerándola como movimiento, es la σώφρων ὁμιλία, o un compañerismo moderado, es decir, que no degenera en excesos viciosos. Entre las τέχναι hay algunas que llegan a adquirir la consistencia de la ἕξις, tal es la virtud. La amistad no llega a esa categoría tan elevada.

Estobeo presenta otra clasificación más importante para nuestra cuestión, pero creemos que encierra una contradicción en las ediciones o mss. cuando dice:

"Ετι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι καθ' ἑαυτά, τὰ δὲ πρός τί πως ἔχειν.

Algunos de los bienes son καθ' ἑαυτά, otros πρός τί πως ἔχοντα[64].

No creemos que el segundo miembro de esta división pueda ser un πρός τί πως ἔχον, sino sólo un πρός τι. De hecho, al relativo se opone lo absoluto, el καθ' ἑαυτό al πρός τι, como lo atestigua claramente Simplicio. Después que reprocha a los estoicos que han introducido en este πρός τι (cf. vol. I, 253) un προς τί πως ἔχον, que debería ser idéntico al πρός τι, deduce como conclusión evidente para todos los filósofos, que este πρός τι οὐ φύσιν καθ' αὑτὴν ἔχει no tiene naturaleza propia en sí. Lo extraño es que Estobeo, al aducir los ejemplos que corresponden a los dos grupos, a uno de ellos lo denomina la primera vez sólo πρός τι, y la segunda vez πρός τί πως ἔχον. Esta equivalencia entre πρός τι y πρός τί πως ἔχον sólo fue enseñada por Boeto, autor que, como indicamos en las Categorías, no es seguro que sea estoico verdadero. Esto nos hace creer que la segunda clasificación contiene una errata en la tradición. Tomemos esta variante: τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι καθ' ἑαυτὰ τὰ δὲ πρός τι, ⟨τὰ δὲ πρός τί⟩ πως ἔχειν. Así desaparece toda dificultad. Esta opinión corresponde perfectamente a los tres grupos, que distingue Estobeo en la explicación posterior y también a la división tripartita de los bienes del n.º 111 de Arnim, que antes hemos citado,

Después de este encabezamiento, pone Estobeo como ejemplo del primer grupo —de lo absoluto— la conciencia y cosas parecidas; es decir, las cosas que consisten en un hábito. Como ejemplos del segundo grupo, enumera la honra, la benignidad y la amistad. Del tercer grupo presenta la ἀλυπία (no estar triste), etc. A continuación especifica más la naturaleza y subdivisiones

---

64 Stobaeus, *Ecl.*, II, 73, 16 W.: SVF, III, 112.

con los ejemplos principales que ha puesto. En el primer grupo explica las diversas nociones de la ciencia; en el segundo estas seis clases de amistad:

1.º Amistad como comunidad de vida: φιλίαν—κοινωνίαν τοῦ βίου.
2.º Concordia en los asuntos de la vida: συμφωνίαν δὲ ὁμοδογματίαν περὶ τῶν κατὰ βίον.
3.º La amistad del conocimiento, que es la que tenemos con los conocidos: τῆς δὲ φιλίας εἶναι γνωριμότητα μὲν φιλίαν ἐγνωσμένων.
4.º Familiaridad o amistad de aquellos con quienes uno convive: συνήθειαν δὲ φιλίαν συνειθισμένων.
5.º Compañerismo o amistad de aquellos que uno prefiere particularmente y de los cuales se acompaña: ἑταιρίαν δὲ φιλίαν καθ' αἵρεσιν, ὡς ἂν ὁμηλικῶν.
6.º Hospitalidad o amistad con los extraños. Hay también otra amistad que es con los parientes, y otra erótica[65]: ξενίαν δὲ φιλίαν ἀλλοδαπῶν. Εἶναι δὲ καὶ συγγενικήν τινα ἐκ συγγενῶν· καὶ ἐρωτικὴν ἐξ ἔρωτος.

La amistad misma, que concebimos como una especie de afición permanente de que procede el amor, debe ser equiparada a las otras aficiones, que no llegan a ser hábitos ni ciencia verdadera, como la afición al estudio, o a las musas o a la caza, sino solamente procesos previos que conducen a la virtud. No encontramos en verdad ningún texto en el que se denomine a la amistad como preparación para la virtud (ὁδός), como en otras aficiones buenas. Mas por la fuerza de la analogía y por las relaciones entre la amistad y la educación, que examinaremos más tarde, es claro que la amistad, en cuanto que ella misma es una mutua atracción permanente entre personas que aspiran a la virtud, merece con todo derecho figurar entre estas clases inferiores de la virtud.

Nos referimos sólo a personas que aspiran a la virtud, porque ese es el único amor que puede anidar debidamente en el corazón humano. La razón última la encontramos en otra clasificación de la virtud en el mismo Estobeo cuando dice:

Τριχῶς δὲ λεγομένης τῆς φιλίας, καθ' ἕνα μὲν τρόπον τῆς κοινῆς ἕνεκ' ὠφελείας, καθ' ἣν φίλοι εἶναι λέγονται, ταύτην μὲν οὔ φασι τῶν ἀγαθῶν εἶναι, διὰ τὸ μηδὲν ἐκ διεστηκότων ἀγαθὸν εἶναι κατ' αὐτούς· τὴν δὲ κατὰ τὸ δεύτερον σημαινόμενον λεγομένην

Siendo tres clases de amistad, pertenecen a la primera clase los que se dicen amigos por razón de utilidad, amistad que los estoicos no enumeran entre los bienes de la vida, porque no admiten como bueno nada que conste de partes distantes. La segunda clase de amistad, que consiste en

[65] Cfr. Stobaeus, *Eccl.*, II, págs. 73-74; SVF, III, 111, 112.

φιλίαν, κατάοχεσιν οὖσαν φιλικὴν πρὸς τῶν πέλας, τῶν ἐκτὸς λέγουσιν ἀγαθῶν· τὴν δὲ περὶ αὐτὸν φιλίαν, καθ' ἣν φίλος ἐστὶ τῶν πέλας, τῶν περὶ ψυχὴν ἀποφαίνουσιν ἀγαθῶν.

la adhesión a las personas más allegadas, es un bien meramente externo; pero la amistad interna a estas personas allegadas o próximas a uno, dicen que pertenece a los bienes internos del alma[66].

De este modo resulta que ni siquiera la amistad de los proficientes es verdadero amor, aunque sea más recomendable que el amor utilitario. Este ni siquiera es un bien, porque lo bueno tiene que constar de partes íntimamente conexionadas las unas con las otras. Por eso es solamente amor verdadero el que consiste en un bien interno, es decir, un amor que tiene una base interna y sólida en el alma del sabio. Es el único que es duradero y del cual brota el amor como todo el cosmos brota del *lógos,* que es una fuerza de cohesión que da consistencia a todo.

Esta división estoica, ¿es sólo herencia de la antigua Estoa? Lo es cuanto la doctrina de la participación del *lógos* es la señal clara del amor. La jerarquización es mucho más complicada en la Estoa Media, tal como la encontramos en Cicerón. El patriotismo y el amor ético de la virtud son dos normas de jerarquización en las cuales Cicerón se enreda sin remedio. El amor que estriba en el *lógos* (*ratio atque oratio*) lo presenta Cicerón en *De officiis,* I, 50. El patriotismo aparece, en el § 57, como el amor más elevado. Cicerón presenta diversas jerarquías del amor desde diversos puntos de vista[67]. Pero creemos que la *Ep.* 102 de Séneca puede responder a otra visión más depurada y tal vez más arcaica (! !) del amor, aunque por otra parte se asemeje a la caridad paulina.

Hasta ahora hemos usado casi sin distinción las palabras amistad y amor, las cuales tampoco entre los estoicos tenían una diferenciación precisa. Pero por los pasajes citados de Estobeo podemos inferir la diferencia que debe existir entre los dos conceptos. En el mismo Estobeo encontramos un amor que no consiste en ἔρως junto a otro que constituye un bien interno del alma, que como tal debe constar de partes compactas. A esta segunda φιλία le llamaremos amistad, y al primero que consiste en el ἔρως le designaremos como amor.

Este segundo amor recibe también el nombre de ἔρως, que no siempre coincide con el amor pasional sensible. El comentador de Dionisio Tracio dice, para dar ejemplo de mala y buena definición:

Καὶ πάλιν τὸν ἔρωτα οἱ μὲν 'Επικούρειοί φασιν εἶναι σύντονον ἀφροδισίων ὄρεξιν, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στωᾶς ἐπιβολὴν φιλοποιΐας νέων κόρων διὰ κάλλος ἐμ-

Así (como) dicen los discípulos de Epicuro que ἔρως es una fuerte tendencia hacia el placer corporal, mientras que los estoicos dicen que es impulso a la amistad

66 Stobaeus, *l. c.,* 94, 21: SVF, III, 98.

67 Cfr. en Ibscher, *Der Begriff des Sittlichen bei Panaitios,* 47, 51, una excelente aclaración del tema.

φαινομένην· διπλοῦς δὲ ὁ ἔρως ἐστίν, ὁ μὲν ψυχῆς, ὁ δὲ σώματος.

con jóvenes cuya fuerza nace de su belleza, porque el ἔρως es de dos clases, uno corporal y otro del alma[68].

La relación entre este amor y la amistad viene de la misma amistad de la cual puede proceder, Séneca lo expone claramente. Ahora me amas pero no eres amigo. ¿Cómo? ¿Es que son distintas estas dos cosas? Pues claro que sí; son muy diferentes. El que es amigo ama, pero el que ama no por eso es amigo. La amistad siempre es provechosa; el amor a veces es pernicioso[69].

Con todo, estos pasajes dejan un punto oscuro que conviene aclarar, y es la cuestión del amor pasional sensible. ¿Rechaza la Estoa ese amor? Crisipo dice expresamente todo lo contrario, pues

'Εν τῷ Περὶ ἔρωτός φησι· καὶ μὴ εἶναι ἐπίμεμπτον αὐτόν. εἶναι δὲ καὶ τὴν ὥραν ἄνθος ἀρετῆς.

Dice en su tratado Sobre el amor que el amor pertenece a la amistad, y que no es reprensible, porque el semblante hermoso es flor de la virtud[70].

La cita da a entender sin equívocos que Crisipo alaba como flor de la virtud a la hermosura corporal, y claro está que trata de la hermosura del varón y que el amor a éste es lo que alaba. Séneca, en la *Ep.* 66 defiende lo contrario.

Sin tratar de investigar las malas interpretaciones en que estas frases pudieran ser entendidas y menos en el mal uso que en la práctica de ellas pudieron hacer, estudiemos estas doctrinas en su sentido filosófico más noble. Así estudiada la posición de la Estoa, es interesante: en ella son innegables las influencias o analogías de las enseñanzas platónicas sobre el amor, por ejemplo, en *Fedro.* Ni Platón ni la Estoa reprueban en sí el amor sensual de varón a varón; aun a las formas degeneradas e innobles de ese amor parecen encontrarles rasgos de nobleza, mientras no lleguen a ciertos extremos vergonzosos. Ya indicamos al comienzo de este capítulo las raíces históricas que en la vida de campamento y en la convivencia de los gimnasios podía tener esta aberración sobre el amor. Al comparar a platónicos y estoicos con otras escuelas vemos que forman un contraste muy instructivo con los epicúreos; éstos reprueban todo amor, mas no por los afectos inmorales a los que el amor mal enfocado pueda conducir, sino precisamente porque puede ser obstáculo a su hedonismo refinado el admitir cualquier amor. Para poder conseguir la máxima satisfacción posible, el remedio no es precisamente la absten-

---

68 Scholia Vat. Gr. Gr., I, 3, 120; SVF, III, 721. Puesto que se trata del amor de los filósofos griegos, nos parece falsa la variante κορῶν. Hilgart pone entre corchetes [κορῶν]. Leemos con Arnim, SVF, III, 716-717: ἐπιβολή, no ἐπιβουλή.

69 Séneca, *Ep.* 35, 1.

70 Diόg. Laerc., VII, 130: SVF, III, 718.

ción de placeres sexuales, sino el usar de ellos con el menor cariño posible.

Muy distinta es la mentalidad de Platón y de la Estoa. Estos distinguen matices; ven que el amor puede conducir a excesos lamentables, pero de ordinario procuran echar sobre ellos un velo que discretamente los oculte para no fustigar con los vicios al amor mismo, que tiene en la sociedad una misión nobilísima. Mas ¿por qué no fomentar el amor por sus vías naturales sin dar esa orientación tan peligrosa al amor de hombre a hombre? La razón última de esa conducta, además de las causas históricas apuntadas, es la degradación moral de la mujer, que es para el griego indigna de ser amada, pues carece de la virtud necesaria para ello. La misión de la mujer en la sociedad se reduce a sus funciones de maternidad, a sustituir al marido en la administración de la casa y a satisfacer sus pasiones naturales. Para nada de ello le hace falta ser objeto de amor. El único amable es el varón, tanto más cuanto con mayor lozanía se manifieste la fuerza de su virilidad. El varón joven y virtuoso es el objeto especial de la predilección del estoico, porque este amor sensual —con tal que no llegue a vicios de hombres degenerados— es el que pudo irse transformando con la doctrina estoica en una base magnífica para alcanzar la cumbre de la virtud y la participación plena del *lógos*.

Esta doctrina estoica sobre el amor está en plena conformidad con el resto de su sistema filosófico. El hombre va perfeccionándose de escalón en escalón, pasando de la vida meramente vegetativa a la animal y después a la racional, sin que en estadios más perfectos tenga que perder nada de lo adquirido en los primeros; por eso en el amor es natural que se evolucione también del amor sensual al espiritual, y que la atracción de simpatía que experimenten discípulos y profesores sea un estímulo que bien aprovechado sirva de base para una educación completa. De estas consideraciones se deduce que cuando se trate de lazos de amistad no dirigidos a la virtud, como los que ordinariamente tienen lugar entre parientes o entre compañeros que no se dedican al estudio de la filosofía, esa amistad no haya de ser tenida como verdadera y buena. Séneca corrigió esta doctrina, muy especialmente por la sublimación del amor filial y conyugal. La doctrina general que exponemos es de la Estoa Antigua.

La amistad del sabio, aunque tal vez comience en la esfera sensual, luego se remonta y redunda en provecho espiritual de los amigos [71]. El sabio debe buscar amigos, no porque le hagan falta, ni por satisfacer deseos de comunicarse con otros, sino para enseñar y hacer buenos a los hombres. Una vez más descuella Séneca en la nobleza de su amor:

Sapiens etiamsi contentus est se, tamen habere amicum uult, si nihil aliud, ut exerceat amicitiam, ne tam magna uirtus	A pesar de que el sabio se basta a sí mismo, desea sin embargo tener un amigo, aunque no sea más que para practicar la

71 Estas consideraciones las limitamos a la Estoa Antigua y Nueva. La Estoa Media cultivaba una amistad teóricamente más imprecisa, pero prácticamente más humana.

iaceat... ut habeat... cui ipse aegro adsideat, quem ipse circumuentum hostili custodia liberet[72].

amistad, a fin de que tan elevada virtud no esté inane..., para tener a quien asistir cuando esté enfermo, a quien librar cuando esté rodeado de prisión enemiga.

En estas últimas palabras se nota una idea peculiar de Séneca sobre la amistad; ésta aparece como una virtud que hay que practicar, es un deber que hay que cumplir; el sabio, como participante del *lógos* en grado sumo, tiene que llenar también las funciones del *lógos*, de las cuales la primera es la *providencia*. Troeltsch aplica al cristianismo, que según él tiene parentesco íntimo con el estoicismo, especialmente en la esfera social, una teoría que parece adelantarse a la concepción de Teilhard de Chardin sobre la evolución centrificante del Espíritu y de Dios:

> El ideal social, tal como brota de la idea cristiana-religiosa, se puede determinar fácilmente y con sencillez. Es el individualismo radical religioso de una obediencia moral que se entrega a Dios y de una credulidad indestructible que fija metafísicamente al individuo. Pero con esta aceptación del individuo en la voluntad de Dios no se realiza sólo una sublimación y concentración del individuo, sino que en Dios convergen y se encuentran todos los individuos, y en este medio sobrehumano se disipan todos los antagonismos corrientes de los hombres, las rivalidades, los egoísmos y personalismos, que se transforman en relaciones de amor recíproco por la voluntad de Dios[73].

Con poner "*lógos* donde Troeltsch dice Dios" e identificar parcialmente por lo menos al sabio con ese *lógos*, tenemos exactamente la doctrina estoica sobre el amor perfecto. El estoico ama en virtud del *lógos* y sólo para comunicar a otros ese *lógos* que él tiene; el amor sensual o el amor directo de hombre a hombre es sólo un estímulo para la virtud, que ya tiene y que debe ejercitar con los demás, no por los demás sino por sí mismo. Difícilmente hubiera suscrito un estoico genuino las palabras de San Juan: "El que no ama al hermano suyo que ve no puede amar a Dios a quien no ve"[74], pues estas palabras indican que ya el amor directo al prójimo constituye una parte esencial de la caridad y del mismo grado que el amor a Dios.

Una vez más nos encontramos con el dato de que la mutua solidaridad humana, y por lo tanto la conciencia colectiva, se funda solamente en el *lógos*. En esto se diferencia también la Estoa del amor platónico, aunque tenga muchos elementos comunes con éste. Para Platón la hermosura corporal es un reflejo de la hermosura espiritual, es como la materia de la que se

---

[72] Séneca, *Ep.* 9, 8.

[73] Troeltsch, Ernst, *Gesammelte Schiften,* Tübingen, 1925, 4 Bd., pág. 168: cfr. además Hauck, Fr., *Die Freundschaft bei den Griechen und im Neuen Testament,* Leipzig, 1928.

[74] 1 *Io.*, 4, 20.

remonta a la contemplación de la idea soberana del bien. Para los estoicos esa hermosura corporal y el amor pasional que excita es sólo un medio para poner en contacto al sabio con el discípulo; una vez establecido este contacto, el *lógos* del sabio se comunicará por sí mismo al discípulo. El amor platónico no puede prescindir de la hermosura corporal, que es como la materia en la que resplandece la belleza inefable del bien; de ahí que los amigos se deban fidelidad. En la Estoa el sabio se preocupa muy poco de la fidelidad de las personas que él ama; parece como que no exige reciprocidad de amor, pues al fin y al cabo ésta es una mera obligación que él puede cumplir perfectamente aunque los demás no cumplan con las suyas. En el amor platónico aparece toda la serie de manifestaciones naturales del amor, pues éste se manifiesta en cada individuo como es y revela también por él lo que es cada uno. En sus exhibiciones externas procura cada uno ofrecer o exhibir a la persona amada lo mejor que cree tener; el que se gloría de sus fuerzas musculares, valor militar..., se esforzará por manifestar eso que cree él lo principal en él; las manifestaciones del que aprecia en sí más las dotes del espíritu, su ingenio, nobleza de sentimientos..., se comunicarán en formas muy distintas del primero. Pues bien, toda la serie de ostentaciones del amor tiene cabida en el amor platónico; tan amor es el impulso huracanado de Alcibíades como el fino y reposado amor de Sócrates. En cambio, en el estoico no hay esa gradación del amor; el sabio pasa de un salto del amor pasional al amor imperturbable de un *lógos* incompatible con todo afecto.

Esta antinaturalidad del amor estoico fue sin duda resabio de sus relaciones con los cínicos. En Séneca encontramos un amor que en riqueza de tonos y fina sensibilidad puede competir con cualquier filósofo de la antigüedad pagana. Aun su rigorismo dogmático aparece seriamente comprometido en sus manifestaciones de cariño a su madre en el libro *De Consolatione* y sobre todo en la *Ep.* 104, que es un atentado contra la moral estoica por miramientos con su esposa Paulina cuando dice:

In Nomentanum meum fugi, quid putas? urbem? immo febrem et quidem subrepentem. Iam manum mihi iniecerat. Medicus initia esse dicebat motis uenis et incertis et naturalem turbantibus modum. Protinus itaque parari uehiculum iussi. Paulina mea retinente... Hoc ego Paulinae meae dixi, quae mihi ualetudinem meam commendat. Nam cum sciam spiritum illius in meo uerti, incipio, ut illi consulam, mihi consulere. Et cum me fortiorem senectus ad multa reddiderit, hoc beneficium aetatis amitto. Venit enim mihi in mentem, in hoc sene et adulescentem esse, cui parcitur. Itaque quoniam ego ab illa non in-

Me he refugiado en mi villa Nomentana. ¿Huyendo de qué?, dirás, ¿de la ciudad? No, sino de una fiebre incipiente, que me echaba ya sus garras. Según el médico eran brotes de fiebre: las venas estaban movidas e inciertas en forma antinatural. Mandé preparar la carroza, porque mi Paulina me retiene (en esta vida)... Esto se lo dije a Paulina, que me recomienda que cuide mi salud. Y como sé que su espíritu está unido con el mío, para cuidar de ella cuido de mí. Aunque la ancianidad me ha hecho más firme en la virtud, renuncio a este beneficio que la edad me trae. Pienso que en este viejo vive una jovencita, de la

petro, ut me fortius amet, impetrat illa, ut me diligentius amem. Indulgendum est enim honestis adfectibus[75].

que tengo que cuidar. Y así no consigo que ella me ame más, pero ella consigue que yo me ame; pues no se puede menos de condescender con los afectos honestos.

Esta carta hace sin duda más honor a Séneca como hombre que como estoico. Las ideas puras de Séneca, sin mezcla de compromisos personales, nos las ha expuesto brevemente en el párrafo arriba citado de la carta 9.

Los estoicos veían una señal de la distinción y nobleza de sus ideas filosóficas sobre la amistad en que el sabio estoico es amigo de toda la humanidad. La πολυφιλία figura en el número de los bienes[76].

Su amistad no tiene limitación en el número de amigos, como tampoco la tiene la divinidad que abarca con su providencia a todos los hombres. De este modo resuelve la Estoa con un gesto radical y magnánimo las distinciones sutiles de los filósofos sobre la *polifilía*, que constituía uno de los problemas más importantes de la doctrina de la amistad. Nada de andar con números y contando cuántos amigos ha de tener el sabio; esas consideraciones quedaban para el Estagirita, cuyo ingenio se goza en probar que los amigos no deben ser muchos por la imposibilidad de disfrutar de su amistad y de poder atenderlos como es debido.

Pero una cosa es la teoría y otra la dura realidad de la vida. Al admitir el estoico un número ilimitado de amigos desvirtúa de tal modo la noción de la amistad, que la tal amistad tiene peligro de disiparse en meras abstracciones filosóficas. Algo así sucede con la amistad mutua entre amigos desconocidos. Cicerón reprende a los epicúreos por la opinión que ellos enseñan de que los dioses no se preocupan los unos de los otros. ¡Cuánto mejor hablan los estoicos, según los cuales aun los sabios son amigos entre sí, aunque no se conozcan!... El pensamiento está tomado de Posidonio, cuyos argumentos explica Cicerón en toda esta sección para rebatir las doctrinas de Epicuro[77].

Este optimismo exagerado, fácil de sostenerse en un terreno meramente especulativo, desaparece al chocar con la realidad de la vida. En Séneca tropezamos con una doctrina que contrasta con todas estas teorías; es la tesis extraña de la imposibilidad de hacer beneficios a muchos hombres. He aquí sus palabras:

Plato, cum flumen naue transisset, nec ab illo quidquam portitor exegisset, honori hoc suo datum credens dixit positum illi esse apud Platonem officium; deinde paulo post, cum alium atque alium gratis

Habiendo atravesado un río, y como el barquero nada le quisiera cobrar, creyó Platón que lo hacía en atención para con él, y le manifestó cómo era una atención que Platón aceptaba con reconocimiento.

---

[75] Séneca, *Ep.* 104, 1-2.
[76] Cfr. Diόg. La., VII, 124; SVF, III, 631.
[77] Cic., *De nat. deorum*, I, 121-123.

eadem transueheret sedulitate, negauit illi iam apud Platonem positum officium. Nam ut tibi debeam aliquid pro eo, quod praestas, debes non tantum mihi praestare sed tamquam mihi: non potes ob id quemquam adpellare quod spargis in populum. Quid ergo? Nihil tibi debebitur pro hoc? Tamquam ab uno, nihil; cum omnibus soluam, quod cum omnibus debeo.

Al poco tiempo, advirtiendo que el barquero transportaba a uno y a otro con la misma diligencia y desinterés, le dijo que no aceptaba Platón aquella cortesía. Porque para que yo deba algo por un favor que me prestas, no tienes que hacérmelo a mí, sino porque soy yo. No tienes derecho alguno respecto de nadie cuando arrojas al pueblo (el dinero). ¿Pero cómo?, ¿es que no se te debe nada por lo que haces? Yo, como persona particular, nada te debo; te pagaré con todos lo que con todos te debo.

y Séneca añade:

Negas, inquit, ullum dare beneficium eum, qui me gratuita naue per flumen Padum tulit? Nego. Aliquid boni facit; beneficium non dat. Facit enim aut sua causa aut utique non mea; ad summam ne ipse quidem se mihi beneficium iudicat dare, sed aut rei publicae, aut uiciniae, aut ambitioni suae praestat, et pro hoc aliud quoddam commodum exspectat, quam quod a singulis recepturus est.

¿Niegas que haga un beneficio aquel que me lleva gratis a través del Po? Sí que lo niego. Hace algo bueno, pero no un beneficio, porque lo hace por sí mismo, o por lo menos no por mí. Y, en resumidas cuentas, ni él mismo cree que me hace un beneficio, sino que se lo hace a la república, a sus vecinos o a su propia ambición, y espera algún otro provecho distinto del que los demás le van a proporcionar [78].

La solución es ciertamente inesperada. Pero para nosotros lo esencial de la sustancia filosófica de la escena está en que Séneca cree imposible los muchos beneficios a muchos. La razón en que se apoya es que un beneficio hecho así es un "spargere in populum", y el beneficio, según Séneca, tiene una relación completamente personal entre el que hace el beneficio y el que lo recibe "non tantum mihi... sed tamquam mihi". La solución que apunta, de que tal vez el barquero no lo haga por amor propio (lo cual aquí sería reprobable) o por amor de la república (lo cual es loable), nos manifiesta la supremacía del *lógos* general que abarca a todos los hombres sobre el amor particular y directo de hombre a hombre. Lo que no es factible en favor de un particular se hace factible por la idea general de la amistad. ¿Es ésta acaso la interpretación que debe darse a las alabanzas de la polifilía y el amor del género humano? No nos atreveríamos a sacar una conclusión tan extrema, pues sería entender el *lógos* estoico en un sentido medio abstracto, muy distinto del carácter dinámico del *lógos* estoico.

---

78 Séneca, *De benef.*, 6, 19.

1. DISCORDANCIAS ENTRE LA ESTOA ANTIGUA Y MEDIA

Hemos señalado más arriba que la dependencia respecto de Aristóteles puede servir como norma distintiva entre las escuelas.

Cuando hablamos de Aristóteles, es claro que nos referimos a su sistema de ideas sobre la amistad, que más tarde se apropió también la Academia. Las obras que atestiguan esto claramente son las de Cicerón (*Laelius* y *De officiis*) y Séneca.

El ideal más elevado de la amistad estoica es poseer muchos amigos, aunque uno pueda estar sin ellos. Este ideal de la antigua Estoa lo tiene presente Séneca frecuentemente; para Cicerón es cosa secundaria:

Ita sapiens se contentus est, non ut uelit esse sine amico, sed ut possit. Et hoc quod dico 'possit', tale est: amissum aequo animo fert[79].

De tal modo el sabio se contenta consigo mismo que no es que quiera estar sin amigo, sino que puede estarlo, y como "puede" quiero decir que si lo pierde no se altera.

Quam (amicitiam) si qui putant ab imbecillitate proficisci... humilem sane relinquunt... ortum amicitiae... Quid enim? Africanus indigens mei? Minime mehercule! Ac ne ego quidem illius...[80].

Si alguien piensa que este afecto proviene de una flaqueza..., sin duda asignan un origen humilde a la amistad... Pues qué, ¿necesitaba de mí el Africano? Desde luego que no. Ni tampoco yo de él...

Para Cicerón, o sea, para Panecio, el amor sin amigos es intolerable:

Principio qui potest esse uita uitalis, ut ait Ennius, quae non in amici mutua beneuolentia conquiescit?
Quis tam esset ferreus, qui eam uitam (sine amico) ferre posset, cuique non auferret fructum uoluptatum omnium solitudo?[81].

Primeramente, ¿cómo puede ser vital (como dice Ennio) la vida que no se funde en la mutua benevolencia del amigo?
¿Quién sería tan de hierro que pudiera soportar esa vida (sin amigo), y a quién no quitará el gozo de los placeres el aislamiento de todo el mundo?

Lo mismo está expresado en *De officiis*[82]: si "la soledad es tan grande que no se puede ver a ningún hombre, márchese de la vida".

Séneca tiene ideas en apariencia parecidas a las de Cicerón, pero en realidad completamente distintas. También él dice: "El sabio no viviría si debiera vivir sin ningún hombre"[83]. Pero no porque la vida fuera para él insopor-

---

79 Séneca, *Ep.* 9, 5.

80 Cicerón, *Laelius,* 29-30. Cfr. el comentario de Moritz Seyffert: "El *humilis ortus amicitiae* es sin duda una reminiscencia de Platón, *Symp.,* 203 b ss. Seyffert compara este pasaje con la doctrina de Aristóteles sobre la αὐτάρκεια.

81 Cicerón, *Laelius,* 22 y 87.

82 Cicero, *De officiis,* I, 153.

83 Séneca, *Ep.* 9, 17.

table, sino porque no le valdría la pena de vivirla. Basta cualquiera razón para que el sabio se quite la vida, porque ella es un bien indiferente. El pensamiento de Cicerón corresponde al más alto ideal del hombre en este mundo que es la felicidad que se halla aquí abajo. Esta felicidad es imposible sin amigos; como la vida sin ella es insoportable. También el pensamiento de que se debe tener pocos amigos es aristotélico y corresponde al mismo ideal de felicidad terrestre [84]. Ni la antigua Estoa ni Séneca y Epicteto hubiesen suscrito semejante idea.

Otro distintivo aristotélico, que caracteriza a la Estoa Media es la supremacía de la amistad de los camaradas conciudadanos sobre la amistad particular y la amistad de toda la humanidad.

G. Bohnenblust dedica un capítulo a los refranes sobre la amistad y da especiales lecciones recogidas por Aristóteles. El Estagirita es el primero en tratar claramente sobre la cuestión. Sin embargo, nos llevaría demasiado lejos el examinar aquí la dependencia aristotélica de la Estoa.

2. LA AMISTAD Y LA EDUCACIÓN

En la amistad hemos pisado varias veces el terreno de la pedagogía; ni podía ser de otra suerte por la conexión y casi coincidencia de ambos capítulos dentro de la filosofía estoica. El sabio es amigo de la humanidad en virtud del *lógos* del que plenamente participa, pero ese *lógos* le impone también la misión que él mismo tiene que realizar en el mundo, que no es más que perfeccionar todas las naturalezas en la medida en que éstas pueden ser perfectibles.

Lo extraño es que esa participación del *lógos* no sea suficiente para impulsarle al sabio en su oficio educador y que necesite el estímulo de la simpatía de los discípulos. Tampoco el discípulo puede adelantar en ciencia y virtud sin una adhesión personal íntima a su maestro; sin ese afecto personal, la doctrina, por ingeniosa que sea resbalará sobre su alma; se hará más erudito pero no más sabio [86]. Con el amor al maestro la doctrina irá penetrando suavemente en los repliegues más íntimos del alma, hasta que llegue el momento feliz en que el *lógos* sembrado en ella y cultivado por la mano diligente del maestro rompa de pronto en vistosa floración, como capullo que de repente se abre con todo el atavío de sus colores a la luz vivificante del sol. Como se ve, estas ideas coinciden con el concepto del *lenguaje-comunicación,* distinto del *lenguaje-expresión.*

Tal es el círculo de ideas que unen la amistad con la educación. Analicémoslas brevemente en los mejores representantes de la pedagogía estoica.

---

[84] Cic., *Laelius,* 20.
[86] *De benef.,* VI, 17.

Epicteto intenta transformar el ideal pedagógico en el radicalismo de los cínicos, aunque sin la exageración naturalista de Diógenes. Para ello hace ver gráficamente la incapacidad educadora del maestro que trabaja con un discípulo de alma opaca, a quien ama sin ser amado, y lamentándose porque el discípulo no le entusiasma en la enseñanza:

—"Tengo que decirte sólo una cosa y no lo hago a gusto".

—¿Por qué? —dice el discípulo.

—Porque no me animas.

Lo interesante es que Epicteto no se queja de falta de ingenio o de poca aplicación de su discípulo, sino de faltas meramente orgánicas y en parte involuntarias. Porque:

> Cuando te veo, ¿en qué podría yo fijarme, que sea en ti capaz de hacerme agradable el hablar contigo, como lo hacen los jinetes cuando tienen ante sí un caballo de magnífica figura? Son afeminados. ¿En tu porte? ¿En tu rostro? En nada. Cuando hables con un filósofo, en vez de decirle: "nada me dices", muéstrate digno de oírle y verás cómo se anima a hablarte[87].

Lo que Epicteto expresa en su drama con un alumno lo vemos en toda la historia de la pedagogía[88]. Sócrates siente un afecto a veces casi irresistible a sus discípulos. En el proceso que contra él se instruyó, una de las acusaciones principales era la de seducir a la juventud. Platón sufre en su ancianidad el disgusto amargo de ser abandonado por Aristóteles. Éste fomenta una amistad particularísima con Teofrasto. Dentro de la Estoa, Zenón nombra sucesor suyo a Cleantes, llevado tal vez más por el afecto que por las cualidades personales de éste. Y Séneca, el mayor educador de la Estoa, abandona el estilo habitual de los tratados para adoptar el género epistolar, como más adecuado para llegar a una mayor intimidad con su círculo de lectores. Eran los años en que Pablo de Tarso ejercía un influjo sobrehumano con sus cartas.

Séneca, siguiendo a Crisipo, compara el influjo benéfico del sabio y educador de la humanidad con la siguiente circunstancia de los que juegan con la pelota tirándosela el uno al otro sucesivamente.

Volo Chrysippi nostri uti similitudine de pilae lusu; quam cadere non est dubium aut mittentis uitio aut excipientis; tum cursum suum seruat, ubi inter manus utriusque apte ab utroque et iactata et excepta uersatur. Necesse est autem lusor bonus aliter illam conlusori longo, aliter breui mittat. Eadem beneficii ratio est: nisi utrique personae dantis et accipientis

Quiero usar de la semejanza de nuestro Crisipo, tomada del juego de la pelota. Es evidente que ésta cae al suelo por defecto del que la echa o del que la coge; y sigue su curso cuando ambos se la devuelven mutuamente cogiéndola y tirándola bien. Pero es preciso que el buen jugador juegue de diversa manera con un jugador que pueda jugar a mucha distancia, que

[87] Epict., *Dissert.*, II, 24, 28-29.

[88] Cfr. Dugas, *L'amitié antique*, 57. En todo el capítulo estudia las diversas teorías antiguas sobre la cuestión. Para Epicteto como pedagogo, cfr. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, 1-13, y Lechner, *Erziehung und Bildung*, 120 ss.

aptatur, nec ab hoc exibit nec ad illum peruehiet, ut debet.

con uno que puede jugar sólo de cerca. Lo mismo sucede en los beneficios; si no se acomoda a las dos personas, a la que da y a la que recibe, ni irá hacia aquélla ni llegará a ésta como es debido [89].

En obras parecidas funda Séneca la gratitud del alma o del paciente para con el profesor o el médico que nos ha dado la ciencia o la salud, no en la salud y en la sabiduría, sino en la buena voluntad y la amistad del maestro y del médico.

Quid ergo? Quare et medico et praeceptori plus quiddam debeo nec aduersus illos mercede defungor? Quia ex medico praeceptore in amicum transeunt et nos non arte, quam uendunt, obligant, sed benigna et familiari uoluntate.

¿Pues qué?, ¿por qué debo más al médico y al maestro, y no les pago completamente con los honorarios? Porque el médico y el maestro se hacen amigos, y no nos obligan con el arte que venden, sino con su buena voluntad y familiaridad [90].

Esta reciprocidad de la educación no puede ser otra cosa que la que se efectúa mediante el amor. Por eso había escrito Séneca [91]: "El que es agradecido cuando recibe, ya está pensando cómo podrá recompensar. Crisipo dice que está preparado como para unas carreras y que espera el tiempo de la salida para lanzarse veloz tan pronto como le den la señal".

La comparación del beneficio, especialmente de la educación, con el juego de pelota corresponde perfectamente a la misma teoría de los procesos psíquicos del conocimiento y del amor; pues las especies que excitan la sensualidad son como fluído que recíprocamente se envían los seres que se conocen y se aman. Séneca resume toda esta doctrina.

Más te aprovecharía la convivencia (con el sabio) y la viva voz que el discurso. Conviene que disfrutes de la presencia misma. Primero porque los hombres se fían más de los ojos que de los oídos.

Además porque el camino de los preceptos es muy largo; corto y eficaz el del ejemplo. No hubiera copiado Cleantes a Zenón si sólo le hubiera oído; fue testigo de su vida y de sus secretos; le observó bien, a ver si vivía según lo que enseñaba (*ex formula sua*).

Termina la carta con una consideración extraña en quien está recomendando la amistad.

Interim quoniam diurnam tibi mercedulam debeo, quid me hodie apud Hecatonem delectauerit dicam. 'Quaeris, inquit, quid

A todo esto, ya que te debo el donecillo diario, te diré una cosa que hoy me ha agradado mucho en Hecatón, quien

[89] Séneca, *De beneficiis,* II, 17, 3; SVF, III, 725. Sobre este tema senequista, cfr. Séneca, *Vida y escritos,* I, págs. 259-262.

[90] Séneca, *De beneficiis,* VI, 16.

[91] Séneca, *De beneficiis,* II, 25, 2.

profecerim? Amicus esse mihi coepi'. Multum profecit: numquam erit solus. Scito esse hunc amicum omnibus.

dice: ¿Me preguntas en qué he aprovechado? En ser amigo conmigo. Ha aprovechado mucho. Nunca estará solo. Sabe que este amigo lo tenemos todos [92].

¿Y para qué más amigos, si es tan bueno ese íntimo amigo? A primera vista parece que este consejo destruye todo lo dicho en la carta. Mas no es así; la amistad con otros, aun la del sabio, ha de ser reflejo de la amistad propia. ¿No es ésto lo que sucede en el amor divino intratrinitario cuando se proyecta en el mundo? La educación dirigida por un sabio virtuoso es don inapreciable, pero la educación principal es la que uno mismo se tiene que dar por la meditación. La naturaleza es nuestra guía más segura en el camino de la ciencia, y esa naturaleza nos ha confiado ante todo a nosotros mismos, al *lógos* que en cada uno habita formando su personalidad [93].

La pedagogía toda de la Estoa se funda en último término en la importante teoría sobre la influencia mutua que se ejercen las personas por la irradiación psíquica que recíprocamente envuelve a las personas que viven con cierta familiaridad. De ahí que nos parezcamos tanto aun psíquicamente a los padres. A ellos les debemos los rasgos más salientes de nuestra fisonomía espiritual recibida en los largos años en que con ellos hemos convivido bajo el influjo del *lógos*. Desde ellos actuaba el *lógos* siempre fiel a su misión de modelar la materia; en él se ocupa detenidamente de la primera educación que los niños reciben en sus más tiernos años de sus mismas nodrizas. Estas deben ser ejemplares en su conducta [94].

Por este motivo Crisipo compuso una poesía a las nodrizas que se consagran a la educación de los niños [95].

El amor y la fuerza educadora van siempre unidas. Por eso el sabio en ambas cualidades descuella tanto. Puede enseñarlo todo porque puede amarlo todo. La ciencia del amor, que parece haber tenido cierta conexión con la ciencia de la guerra, debe ceder la palma a la ciencia estoica, que sabe infundir todas las ciencias y todas las virtudes.

La rivalidad entre filósofos y guerreros en la ciencia del amor se refleja en la siguiente cita de Estobeo:

'Εν μόνοις τε τοῖς σοφοῖς ἀπολείπουσι φιλίαν, ἐπεὶ ἐν μόνοις τούτοις ὁμόνοια γίνεται περὶ τῶν κατὰ τὸν βίον· τὴν δ' ὁμόνοιαν εἶναι κοινῶν ἀγαθῶν ἐπιστήμην.

Sólo en los sabios se da la amistad, pues sólo entre ellos se puede dar la ὁμόνοια en las cosas de la vida. Porque esta ὁμόνοια es la ciencia del bien general [96].

---

92 Séneca, *Ep*. 6, 7.
93 Cfr. Séneca, *Ep*. 121, 18.
94 Quintiliano, *Inst. or.*, I, 1, 4.
95 *L. c.*, 10, 32.
96 Stobaeus, *Ecl.*, II, 7, 2, pág. 15, W. En cambio, la ironía y el sarcasmo son impropios del sabio (*l. c.*).

La inclinación hacia la amistad está en el sabio en armonía con su amor a la soledad. S. Jerónimo nos ha conservado el siguiente texto:

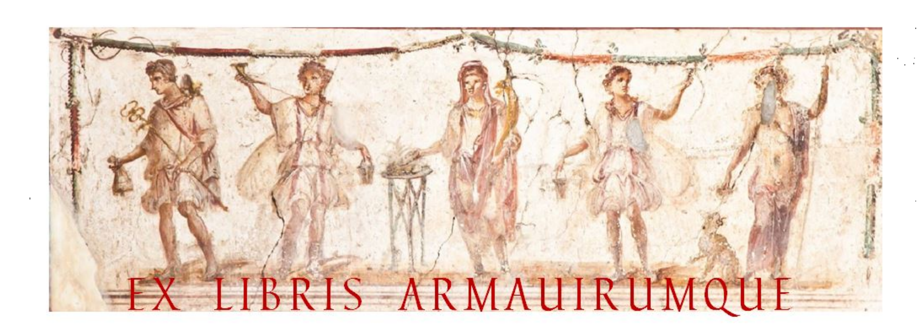
> El sabio nunca puede estar solo; tiene consigo a todos los que lo son, o en alguna ocasión fueron buenos, y traslada su alma libre a donde quiere: lo que no puede con el cuerpo lo consigue con el pensamiento; y si hay escasez de hombres, hablará con Dios; nunca estará menos solo que cuando esté solo [97].

S. Jerónimo atribuye toda la cita a Teofrasto. Pero probablemente es de Séneca, a quien San Jerónimo cita frecuentemente en todo el tratado. Lo más probable es que las citas de Teofrasto hayan sido tomadas no directamente de él sino de Séneca [98]. Bickel [99] es de opinión que Teofrasto no ha escrito ninguna obra περὶ γάμου. En el concepto que nos hemos formado de la posición social y familiar de la mujer griega, difícilmente podemos comprender que pudiera tener ella exigencias como las que aparecen en el fragmento 39 ss.

> Después pasaba toda la noche charlando y murmurando (Séneca examinaba su conciencia cuando su mujer dejaba de hablar): aquélla se presenta en público bastante adornada, ésta es honrada por todos; yo, pobre de mí, soy despreciada en la reunión de las mujeres. ¿Por qué mirabas a la vecina? ¿Qué hablabas con la criadilla? ¿Qué trajiste al venir del foro? Pero ¿qué aprovecha este cuidado en vigilar a la mujer? Si le falta la vergüenza, es inútil custodiarla; y si la tiene, no hay por qué vigilarla [100].

---

[97] *Adv. Jov.*, I, 47, ML, 23, 315. Bickel (cfr. Anm., 330), pág. 389.
[98] Cfr. Gualther Grossgerge, *De Senecae et Theophrasti libris de matrimonio*, Königsberg, 1911, pág. 17.
[99] Bickel, *Diatribe in Senecae phil. frgm.*, I, 214 s.
[100] V, 53.



D. EDUCACIÓN E INSTRUCCIÓN

1. LAS CIENCIAS ENCÍCLICAS

Los estoicos, concordes todos en el papel principal de la filosofía como medio pedagógico, no llegaron a ponerse de acuerdo respecto a la conveniencia de fomentar otras disciplinas. Ya desde el comienzo constituyó éste uno de los temas más debatidos de la Estoa. Zenón parece haber rechazado las ciencias encíclicas como inútiles (Diógenes Laercio, VII, 32; 7, I, 259). El significado de la denominación de *ciencias encíclicas* parece haberse empleado en esta discusión con diversa significación. Sin duda que siempre incluía más o menos el significado de ciencias preliminares. Pero ¿cómo pudo un pedagogo como Zenón afirmar que es necesaria la enseñanza de la filosofía y excluir las ciencias preliminares? ¿Cuál es la significación de esas ciencias encíclicas (ἐγκύκλιοι τέχναι)?.

La palabra ἐγκύκλιος ofrece una variedad grande de significaciones, que partiendo de un centro común se esparcen en todas direcciones, algo así como en nuestras palabras *circular, cíclico,* etc., que del sentido geométrico local, pasan a sentidos temporales. El fundamento está en el paralelismo que ambos conceptos tienen en nuestra mentalidad. La mayoría de los casos en la literatura griega se basan en la noción derivada del tiempo. Así, por ejemplo, ἐγκυκλεῖον significa el tributo anual que se paga en Roma. El adjetivo ἐγκύκλιος tiene como sentido principal el matiz de trivial, habitual, general. Para Aristóteles τὰ ἐγκύκλια son los libros ordinarios sin aspiraciones científicas, destinados al vulgo. Un hombre ἐγκύκλιος [101] es un hombre corriente, ordinario. Las ἐγκύκλιοι τέχναι incluyen hasta el arte de cocinar. Todos los casos que aduce Pressigke [102] pertenecen a este grupo dominado por

---

[101] Este es a mi juicio el sentido de Horacio, *De arte poet.,* 136, 137: Nec sic incipies, ut scriptor cyclicus olim / "Fortunam Priami cantabo et nobile bellum"... Cfr. Immisch (Philol. Suppl., 24, 3, pág. 110).

[102] *Wörterbuch der griech. Papyruskunde.*

la idea de tiempo y de sucesión repetida de actos. Boeckh[103] interpreta la palabra sólo en el sentido de *lo corriente*. Sólo en el pasaje de Vitruvio tiene algo de nuestro moderno sentido, según el cual, *enciclopedia* debe significar también conexión.

En la terminología científica, aun prescindiendo del sentido puramente geométrico, gana en importancia el matiz "lugar". De este elemento toma su significación la denominación *cartas encíclicas* usado en el período bizantino y aun en el helenismo. La idea de totalidad, y por lo tanto de lugar, se halla en la palabra enciclopedia y sus análogas.

Con esta última significación está unida sin duda la denominación παιδεύματα ἐγκύκλια, que a nosotros nos interesa en primer lugar. Quintiliano llama "orbis ille doctrinae, quem Graeci ἐγκύκλιον παιδείαν uocant", una interpretación que acentúa la enciclopédica-espacial[104].

Vitruvio insiste en el sentido enciclopédico, pues entiende esta palabra en el sentido del conjunto general y armónico que tienen las ciencias necesarias para un buen arquitecto. Enumeradas todas las ciencias que le hacen falta, para dominar la arquitectura, se opone como objeción la imposibilidad de aprender tantas ciencias, y contesta que la dificultad desaparece por el conjunto orgánico que todas las ciencias encíclicas forman entre sí; porque la "encyclios disciplina uti corpus unum ex his membris est composita". La interpretación dada por Boeckh a esta palabra es inexacta. Para defender su tesis modifica el sentido de Vitruvio, interpretándole en la acepción de que hay que aprender "in omnibus aliquid". Vitruvio recalca la unión de las disciplinas (*communicationem*):

> At fortasse mirum uidebitur imperitis, hominis posse naturam tantum numerum doctrinarum perdiscere et memoria continere. Cum autem animaduerterint omnes disciplinas inter se coniunctionem rerum et comunicationem habere, fieri posse faciliter credent: encyclios enim disciplina uti corpus unum ex his membris est composita[105].

Todas estas significaciones pueden verse en Stephanus, que toma los ejemplos principales de Suídas y de sus comentadores que han trabajado con diligencia esta palabra. Pero estas acepciones, aunque derivadas del factor *lugar*, tienden ante todo a expresar la totalidad[106].

---

[103] Boeckh, *Enzyklopädie und Methodologie*, Leipzig, 1877, pág. 34.

[104] Quintiliano, *De instit, orat.*, I, 10, 1.

[105] Vitru., *De archit.*, I, 1, 12; cfr. VI, praef., 4. Aquí la ἐγκύκλιος παιδεία, como la filosofía misma, es considerada como "unum corpus".

[106] Aspasio nos da en su comentario *in Ethicam ad Nicomachum* (ed. Berol, XIX, I, pág. 10) una explicación del término ἐγκύκλιος que se apoya sólo en la significación local. Según él, Aristóteles dice ἐγκύκλιος porque los alumnos que en esta ciencia aprendían la verdad *contenida* en la ἐγκύκλιος παιδεία estaban sentados en círculo. El mismo pasaje de Aristóteles fue también comentado por Eustratio el Bizantino. Este dice que la materia de la ἐγκύκλια fue ordenada en forma cíclica es decir cada capítulo terminaba como había empezado. Esta última interpretación no tiene ninguna autoridad,

2. POLÉMICA ESTOICA Y SUS PRECEDENTES

En la ininterrumpida polémica sobre el plan de la enseñanza no aparecen las ciencias encíclicas en un estilo fijo, como opina Boeckh, sino que al parecer se emplearon en todas las acepciones que hemos mencionado. La primera enseñanza se llamaba *encíclica* porque era la corriente. La enseñanza primaria atendía a la filosofía, según los pasajes citados de Vitruvio, de Quintiliano y aun de Séneca, cuyo parecer luego analizaremos. La enseñanza en corro o en semicírculo parece que influyó sin duda en la significación de la palabra, aun al tratarse de la enseñanza de ejercicios gramáticos y guerreros; en ellos se daba una importancia muy grande a la parte teórica, como lo veremos en Séneca. La opinión de Posidonio de que las artes liberales pertenecen a la filosofía carece de sentido en la interpretación de Boeckh. Se puede tomar a las artes como algo continuo y científico [107].

Las escuelas filosóficas estaban divididas respecto a la importancia que había de darse a otras disciplinas ajenas a la filosofía. En *Fedón* se describe la crisis pedagógica de Sócrates hasta que decidió abandonar el estudio de las ciencias naturales para consagrarse únicamente al estudio del hombre y de la Ética. Platón, entusiasta de los estudios matemáticos y astronómicos, nos ha dejado sus teorías filosófico-teológicas del *Timeo* envueltas en especulaciones matemáticas, astronómicas y cosmológicas. Además, al llegar a Atenas el matemático Eudoxo de Cízico con sus discípulos, los acogió en el seno de la Academia dando un gran impulso a las ciencias exactas. Aristóteles es el primer científico profesional, que impulsa todas las ciencias, dándolas un carácter no menos enciclopédico que objetivo y rigurosamente metódico. El ideal científico de Aristóteles es conocer la *ousía* en toda su extensión.

---

como ni el mismo Eustratio, el cual indica igualmente, que quizá muchos capítulos de la Ética estoica tengan esta disposición (véase ed. Berol, XX, pág. 37).

La interpretación de Aspasio parece digna de más detenida consideración, primeramente porque escribía a la mitad del período del Helenismo y después también por la interesante advertencia que Aspasio añade a la interpretación de las ciencias encíclicas. La instrucción en círculo, uno de los modos de instrucción aún usado en los pueblos orientales, fue sin duda el método preferido de los antiguos. De ahí la preferencia del hemiciclo no sólo en el teatro sino también en los bancos de las instalaciones al aire libre, como en las salas destinadas a reuniones. Cicerón nos describe cómo Lelio celebra en su casa un coloquio sobre la amistad. "In hemicyclio sedentem, ut solebat" (Cic., *Laelius*, 2), Daremberg-Saglio (Diction. des Antiquit grec. et rom. v. *Hemicyclium*) presenta como primer significado de esta palabra bancos semicirculares o parecidas instalaciones como las que se encontraban en los sitios patentes o en el interior de los edificios donde facilitaban la celebración de tertulias agradables.

107 Un minucioso tratado de las diversas posiciones de las escuelas filosóficas, con relación a la ἐγκύκλιος παιδεία nos lo da A. Stammer: (*Die* ἐγκύκλιος παιδεία *in dem Urteil der Griech. Schulen*, Kaiserslantern, 1912). Nosotros nos contentaremos con unir las más importantes declaraciones sobre la escuela estoica. Cfr. San Agustín, *De duabus anim.*, 11: "docti in bibliothecis, indocti in circulis".

También Antístenes abrazó la corriente puramente socrática, que pasó por los cínicos a la Estoa, aunque sin el radicalismo de Diógenes. Diógenes no quería conocer más filosofía que la del hombre. Su única ciencia era la Ética, que no tiene más finalidad que formar al hombre perfecto, al hombre de virtud plenamente desarrollada. No sólo hay que dejar a un lado las ciencias naturales sino también la lógica misma y la cosmología. En el plan pedagógico de Diógenes se elimina toda enseñanza que no fuese filosofía pura. Ni siquiera se debía aprender a leer y escribir. Aquellos que habían llegado a ser perfectos no debían corromperse por escritos ajenos. La virtud a que aspira Diógenes es contraria a toda cultura [108].

Los adversarios de Zenón le acusaban de haber enseñado que la ἐγκύκλιος παιδεία es inútil. Plutarco cree del mismo modo que Zenón estaba de acuerdo con el programa cínico de la virtud inculta [109]. ¿Se dejó arrastrar Plutarco de su poca devoción por el fundador de la Estoa al atribuirle semejante opinión? Fuera de esas acusaciones de sus enemigos, no encontramos un texto imparcial que le interprete en esa forma. Aristón, que no cedió en radicalismo a su maestro, se expresa de modo muy distinto.

Estobeo escribe sobre Aristón:

Ἀρίστων ὁ Χῖος τοὺς περὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα πονουμένους, ἀμελοῦντας δὲ φιλοσοφίας, ἔλεγεν ὁμοίους εἶναι τοῖς μνηστῆρσι τῆς Πηνελόπης, οἳ ἀποτυγχάνοντες ἐκείνης περὶ τὰς θεραπαίνας ἐγίνοντο.

Aristón, el de Chío, decía que los que se afanan por las ciencias encíclicas y descuidan la filosofía son como los pretendientes de Penélope, que al no conseguirla se hicieron amantes de sus esclavas [110].

La comparación viene, como parece evidente, de Aristipo, el fundador de la escuela cirenaica, quien tenía sobre el valor de las ciencias encíclicas una opinión parecida a la de los cínicos [111].

Concuerda con este pasaje otro de Estobeo, en el que dice de los estoicos:

Φιλομουσίαν δὲ καὶ φιλογραμματίαν καὶ φιλιππίαν καὶ φιλοκυνηγίαν καὶ καθόλου ἐγκυκλίους λεγομένας τέχνας

Ponen la afición en la música, en las letras, en los ejercicios hípicos, en la caza y en general en todas las ciencias encícli-

[108] Dio Chrysost., VI, 21 ss.; cfr. Dióg. La., VI, 9.
[109] Dióg. La., VII, 32: SVF, I, 259.
[110] Stob., *Flor.*, IV, 109, Bd., I, 246 Hense; SVF, I, 350.
[111] Dióg. La., II, 71: Stammer, *l. c.*, 13. El juicio que Stammer se forma sobre los estoicos nos parece más exacto que el que tiene sobre los cínicos (pág. 11). Del hecho de que Diógenes el joven hubiera aprendido de memoria de su criado Xeníadas poeta y prosista, no se puede deducir que era partidario teórico de las enseñanzas de leer y escribir, y aun menos de las sutilezas de los gramáticos. Séneca, muy moderado en comparación de los cínicos, abrigaba dudas serias sobre la utilidad del leer y escribir (véase más abajo). No es preciso advertir que estas consideraciones tenían su posible justificación en el mundo de entonces; sería absurdo trasladarlas al mundo moderno, en el que el analfabetismo es un defecto que sitúa al hombre en circunstancias que le dificultan la vida colocándole en un estado de inferioridad notable entre sus semejantes.

ἐπιτηδεύματα μὲν καλοῦσιν, ἐπιστήμας δ' οὔ.

cas entre las artes útiles (ἐπιτηδεύματα), pero no en la ciencia [112].

Por lo tanto, a pesar de su utilidad para el sabio, no deben entrar éstas en el recinto sagrado de la filosofía. Esto supone una honra, que difícilmente hubiesen otorgado Zenón, Aristón, Séneca y Epicteto a la enseñanza encíclica sin alguna cortapisa. Crisipo, Posidonio y Panecio hubieran suscrito la frase de Estobeo sin ninguna dificultad. Quintiliano parece tener en cuenta la dificultad interna de conciliar las desavenencias de la Estoa, cuando dice que los jefes de la Estoa eran de opinión de que "algunos de los sabios dedicaron mucho trabajo a estos estudios" [113]. Tal vez hubiera sido más exacto decir que algunos de los sabios pensaban así. La expresión de Quintiliano indica una fuerte reserva. (Cfr. el comentario de Colsons a este pasaje).

La Estoa no acabó nunca de precisar su posición respecto a las ciencias encíclicas. La miró con el recelo que siempre le inspiró la cultura helénica y romana por la conexión que de hecho se establecía entre las ciencias y una vida de confort y molicie, que terminaba en el vicio. La *Ep.* 88, una de las más conocidas de Séneca[114], basada en parte en la sentencia más benigna de Posidonio, parte en la más rígida del mismo Séneca, es un indicio de ese recelo. No se atreve a romper definitivamente con las ciencias no morales ni las acaba de aprovechar en forma franca y definitiva.

El comienzo de la carta es más bien una reprobación que un visto bueno de la ἐγκύκλιος παιδεία. Séneca dice así:

De liberalibus studiis quid sentiam, scire desideras: nullum suspicio, nullum in bonis numero, quod ad aes exit. Meritoria artificia sunt, hactenus utilia, si praeparant ingenium, non detinent. Tamdiu enim istis immorandum est, quamdiu nihil animus agere maius potest: rudimenta sunt nostra, non opera. Quare liberalia studia dicta sint, uides: quia homine libero digna sunt.

Me preguntas mi opinión sobre los estudios liberales. Yo no pongo en el número de las cosas buenas nada que termine en dinero. Son artes lucrativas y por lo tanto útiles, cuando logran preparar el ingenio y no lo entorpecen. Por eso nos hemos de ocupar de estas cosas cuando el ánimo no puede hacer otra cosa mejor, es decir, en la niñez y en los ratos de

---

112 Stob., *Ecl.*, II, 67, 5 W.: A, III, 294.

113 Quintil., *Inst. or.*, I, 10, 15: SVF, III, 740. Cfr. SVF, III, 294 al medio.

114 Esta carta traída por todas las colecciones, formaba en la Edad Media un importante opúsculo con el título: *De artibus liberalibus* (véase Bonilla San Martín, *Filosofía Española,* I, 392 ss.). Una relación con respecto a otro pasaje de Séneca se encuentra en Marchesi, C. 1 (*Séneca,* Mesina, 1920, págs. 308 ss.). Marchesi presta atención a la educación de los niños: "Séneca no hace un sistema pedagógico" (*L.* c., pág. 303). Esta afirmación de Marchesi no es tan verdadera en el sentido que él da a esta frase. Séneca no deduce los métodos pedagógicos de los profundos principios de la Metafísica. Las normas de Séneca para la educación estriban en la caracterología, que era el fuerte de Séneca (véase sobre todo *De ira,* II, 18, 21) y en la contemplación de la naturaleza. Los fenómenos naturales obran directamente en la Ética de Séneca. En Zenón y Crisipo es diferente. La física era en parte lo que nosotros llamamos metafísica, y la Ética natural era al mismo tiempo lógica. Para el desarrollo de la teoría de Séneca sobre la ciencia, véase Marinescu, *Die stoischen Elemente in der Pädagogik Senecas,* págs. 57 ss.

Ceterum unum studium uere liberale est, quod liberum facit: hoc est sapientiae, sublime, forte, magnanimum. Cetera pusilla et puerilia sunt: an tu quidquam in istis esse credis boni, quorum professores turpissimos omnium ac flagitiosissimos cernis? Non discere debemus ista, sed didicisse.

ocio. Son rudimentos, no obra perfecta. Ya sabes por qué se les llama *liberales*: porque son dignas del hombre libre. Por lo demás, sólo hay un estudio que hace al hombre verdaderamente libre; es el estudio de la sabiduría, estudio sublime, fuerte, magnánimo. Los demás son pequeños, propios de niños. ¿Crees tú que pueda haber algo de bueno en estudios cuyos profesores son tan viles y tan viciosos? No tenemos que aprender estas cosas, sino que tenemos que haberlas aprendido [115].

Interrumpamos la marcha del pensamiento de Séneca. Este pequeño exordio parece encerrar toda la historia de la polémica estoica. Por de pronto, el nombre latino era más honroso que el griego para las artes liberales. Pero este nombre compete por derecho propio a la filosofía. Las artes liberales son artes útiles en el sentido menos digno de la palabra. Son lucrativas para el maestro, útiles para el discípulo. Este lucro pedagógico es un estigma innoble que no podrá nunca borrar el esplendor de la ciencia filosófica. ¿Cómo puede ser bueno lo que da un hombre vicioso que cotiza la enseñanza? Si la educación es ante todo comunicación de alma a alma entre profesor y discípulo, nunca un vicioso podrá comunicar la virtud. ¿Y por qué es vicioso un profesor que enseña ciencias cobrando la enseñanza? ¿Por el mero hecho de cobrar? Es este un vicio que Sócrates reprendió ásperamente entre los sofistas, hombres por otra parte honorables. La enseñanza es una dirección de almas. Sólo por la amistad puede surgir la comunicación espiritual, cuyo blanco está en la virtud, es decir, en la divinización del amigo. Cobrar por la instrucción, hacerse pagar porque se establezca la unión entre hombre y hombre, entre hombre y divinidad, es una de las peores profanaciones tanto de la humanidad como de la divinidad. Este es el primer reproche de la Estoa a los profesionales de la enseñanza, igual al que Sócrates formula contra los sofistas. Entre los estoicos encontramos a uno que tiene el valor de colocarse frente a este exagerado y algo ridículo odio al dinero. Crisipo propone diversas formas, con las cuales el σοφός puede recibir un merecido salario aun por la enseñanza. Pero de aquí no se sigue la consecuencia de Arnim, de que Crisipo recibió honorarios para asegurarse un porvenir opulento [116]. Con maliciosa ironía recoge Plutarco los pasajes de Crisipo sobre el salario del sabio [117].

Séneca enumera a continuación las diversas artes liberales para probar que ninguna de ellas tiene que ver nada con la virtud. Su crítica es mucho más

---

115 Séneca, *Ep.* 88, 1-2.

116 Arnim, en RE. Pauly-Wissowa, v. *Chrysippos.*

117 Sobre honorarios escolares, cfr. Ziebarth, *Aus dem griech. Schulwesen,* Leipzig, 1909, 16, 50, 100, 102. Para Fundaciones, cfr. Laum, B., *Stiftungen in der griech. u. röm. Antike,* Leipzig, 1914, I, 105.

acertada que las de Crisipo, Diógenes Babilonio, Panecio, Posidonio... Empieza por la gramática [118]:

Grammaticus circa curam sermonis uersatur et, si latius euagari uult, circa historias, iam ut longissime fines suos proferat, circa carmina [119]. Quid horum ad uirtutem uiam sternit?... quid ex his metum demit, cupiditatem eximit, libidinem frenat?... Si docent, philosophi sunt. Vis scire, quam non ad uirtutem docendam consederint?... nisi forte tibi Homerum philosophum fuisse persuadent, cum his ipsis, quibus colligunt, negent: nam modo Stoicum illum faciunt, uirtutem solam probantem et uoluptates refugientem et ab honesto ne inmortalitatis quidem pretio recedentem: modo Epicureum, laudantem statum quietae ciuitatis et inter conuiuia cantusque uitam exigentis: modo Peripateticum... modo Academicum, omnia incerta dicentem.

El gramático se ocupa de las reglas del bien hablar; extralimitándose, también de la historia; alejándose muchísimo de sus confines, abarca también la poesía; pero ¿qué tiene que ver todo esto con la virtud? ¿Es que quitan el miedo o refrenan las pasiones? Si esto enseñaran, serían filósofos; pero están muy lejos de serlo. A no ser que les crean cuando dicen que Homero fue filósofo; porque unas veces le hacen estoico; que sólo aprueba la virtud, huye de los placeres, no se desvía de lo honesto aunque le den la inmortalidad; otras, le hacen epicúreo, que alaba al estado de la ciudad tranquila y pasa la vida entre cánticos y banquetes; otras veces, peripatético, con sus distinciones entre los diversos bienes; otras veces, académico, diciendo que todo es incierto [120].

Después pasa a la música. Aquí su doctrina es completamente opuesta a la de Diógenes Babilonio, que ve en la música un medio maravilloso para fomentar la virtud [121]. Séneca no se sentía tan artista. Dice así sobre la música.

Ad musicum transeo: doces me quomodo inter se acutae ac graues consonent?... fac potius quomodo animus secum meus consonet nec consilia mea discrepent. Monstras mihi, qui sint modi flebiles: mostra potius, quomodo inter aduersa non emittam flebilem uocem.

Junto al músico me instalo. Me enseñas cómo armonizan las voces atipladas con las bajas? Mejor sería que me hicieras que mi ánimo se armonice consigo mismo, para que no disuenen mis deseos. ¿Me enseñas qué sonidos son los llorosos? Mejor sería que me enseñases a no hablar lloroso en la mayor desgracia [122].

La geometría, la aritmética, la agrimensura, son ciencias que tienen valor práctico:

Scis quae recta sit linea? Quid tibi prodest, si quid in uita rectum sit ignoras?

¿Sabes lo que es una línea recta? Si no sabes qué es lo más recto en la vida, ¿para qué te sirve? [123].

---

[118] Sobre el concepto de la filología gramatical y su división sistemática en partes y nombres, cfr. Usener, *Ein altes Lehrgebäude der Philologie,* Kl. Schriften, II, 265 ss.

[119] Cfr. Quint., *Inst. Or.*, II, 1 ss.

[120] Séneca, *Ep.* 88, 3, 4, 5. Para la crítica textual, cfr. la ed. de Beltrani.

[121] Cfr. SVF, III, 54-90.

[122] Séneca, *Ep.* 88, 9.

[123] *L. c.,* 13.

En la astronomía: ¿qué me importa saber por qué órbita van Saturno, Mercurio y Marte? Si de ellos depende el porvenir, ¿qué me importa saberlo si no lo puedo remediar? Ignoro el porvenir, pero estoy dispuesto a cuanto sobrevenga. De los pintores, escultores, marmorarios y demás servidores del lujo, no me resigno a contarlos entre las artes liberales. Tampoco quiero nada con los atletas, ni con los perfumistas, cocineros y con cuantos fatigan su ingenio para darnos placer. ¿Acaso tiene que ver algo con la virtud el cabalgar, el esgrimir, el lanzar el dardo? Tiene que ver algo con la virtud..., con la educación de la juventud? [124].

Esta consideración de Séneca nos indica la importancia que tuvo entonces la teoría de las artes liberales entre las artes prácticas. Mas ¿por qué tienen que aprender nuestros hijos las artes liberales?

Non quia uirtutem dare possunt, sed quia animum ad accipiendam uirtutem praeparant [125].

No porque puedan dar la virtud, sino porque disponen el ánimo para recibirla.

Con estas palabras, que corresponden a una teoría más benigna que la que ha desarrollado en el examen de cada una de las ciencias encíclicas, comienza un trozo tomado de Posidonio que prosigue así:

Quattuor ait esse artium Posidonius genera: sunt uulgares et sordidae, sunt ludicrae, sunt pueriles, sunt liberales [126].

Posidonio dice que hay 4 clases de artes; las hay vulgares y sórdidas (= lucrativas). Las hay de juego, las hay de niños, y las hay liberales.

Pueriles sunt et aliquid habentes liberalibus simile hae artes, quas ἐγκυκλίους graeci, nostri liberales uocante [127].

Las pueriles tienen algo parecido a las liberales; los griegos las llaman *encíclicas.*

Séneca termina la cita de Posidonio sin interrumpirla. Pero al transcribir la idea de que las artes liberales son las artes que hacen libre al hombre, formula su propia teoría rígida y se enreda con Posidonio en la siguiente discusión, que reproducimos aquí en forma de diálogo [128]:

---

124 Cfr. *L. c.*, 19.

125 *L. c.*, 20.

126 *L. c.*, 21.

127 *L. c.*, 23.

128 En la controversia entre Séneca y Posidonio es bastante clara la posición del primero. Es casi la concepción de la antigua Estoa, quizá algo atenuada por el influjo de Posidonio. Qué clase de teoría tuvieran Posidonio y Panecio, difícilmente se puede precisar en esta carta. Heinemann cree sospechoso, y con razón, el testimonio de Séneca sobre Posidonio. En este como en otros pasajes de Posidonio, es indiscutible el influjo de la auténtica filosofía social de la Estoa. El origen de la cultura y de la conflagración del universo son cuestiones que en Posidonio están completamente unidas con la cuestión de la ciencia. La doctrina de Posidonio ha sido analizada por Heinemann con ocasión de esta carta. (*L. c.*); véase más ampliamente Gerhaeusser, W., *Der Protreptikos des Poseidonios,* Heidelberg, Diss., 1912. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros Schriften,* Leipzig, 1877, II, 525 ss.

Multa adiuuant nos nec ideo partes nostri sunt: immo si partes essent, non adiuuarent; cibus adiutorium corporis nec tamen pars est... (§ 25).	(Séneca): Hay muchas cosas que nos ayudan, y no por eso son parte nuestra. Mas si fuesen partes, no nos ayudarían. La comida es ayuda para el cuerpo, pero no parte suya [129].
Quia nec sine cibo ad uirtutem peruenitur, cibus tamen ad uirtutem non pertinet (§ 31).	(Séneca): Porque tampoco se puede llegar a la virtud sin la comida, aunque la comida no tenga nada que ver con la virtud [130].
Magna et spatiosa res est sapientia; uacuo illi loco opus est... (§ 33).	Grande y espaciosa es la sabiduría; le es necesario un lugar despejado...
Expellantur omnia, totum pectus illi uacet (§ 35).	Echemos todo lo demás, ábrasele libre todo nuestro pecho.
At enim delectat artium notitia multarum (§ 36).	(Posidonio): Pero agrada el tener conocimiento de muchas cosas [131].
Solae autem liberales sunt, immo ut dicam uerius, liberae, quibus curae uirtus est (§ 23).	(Séneca): Pues yo digo que sólo son liberales, o mejor dicho, libres, las que se ocupan de la virtud.
Quemadmodum, inquit, est aliqua pars philosophiae naturalis, est aliqua moralis, est aliqua rationalis, sic et haec quoque liberalium artium turba locum sibi in philosophia uindicat. Cum uentum est ad naturales quaestiones, geometriae testimonio statur: ergo eius, quam adiuuat, pars est (§ 24).	(Posidonio): Como una parte de la filosofía es natural, otra moral, otra racional, así también debemos dejar que esté dentro de la filosofía este conjunto total de artes liberales [132]. Cuando se trata de cuestiones naturales, nos acogemos a lo que enseña la geometría, luego es una parte de la filosofía, puesto que le presta ayuda [133].
Tantum itaque ex illis retineamus, quantum necessarium est. An tu existimas reprendendum, qui superuacua usibus comparat et pretiosarum rerum pompam in	(Séneca): Luego aprendemos de ellas cuanto nos sea menester. ¿Piensas que es reprensible el que amontona cosas superfluas para los usos de la vida y no crees

[129] Séneca señala los límites entre la filosofía y las demás ciencias. Prueba de que sólo la filosofía se ocupa de la *uirtus* (§ 31).

[130] También se podría contestar diciendo que se puede llegar a la sabiduría sin estudios liberales ("potest... etiam *illud* dici", es decir, lo que enseñó Zenón).

[131] La objeción parece más propia de un epicúreo que de Posidonio. Sin embargo creemos que también Posidonio podía replicar en este sentido. "Delectat" significa aquí la felicidad del βίος θεωρητικός.

[132] La posición de Posidonio es muy lógica. Porque el alma, o las tres potencias anímicas diversas, necesitan no sólo la filosofía racional para la parte superior, sino también las ciencias subordinadas, que en cierto sentido son consideradas como parte de la filosofía. Crisipo sólo quería aceptar una potencia en el alma humana; así le es necesaria una ciencia pedagógica. De este principio fundamental se extiende la diferencia entre Posidonio y Crisipo a todo el terreno pedagógico. Según Posidonio, no podemos educar a los niños con la razón, porque ellos no tienen aún entendimiento. Sus pasiones son peores que las de los adultos, aunque Crisipo piensa de otra manera: chillan, se enfurecen y patalean con los pies, no quieren sino salir vencedores de todos (este es el oficio de la irascible). Eduard Zeller es de opinión que Séneca depende de Posidonio en la teoría de la génesis de la cultura (*Die Phil. d. Griechen* [4], III, 1, 260). A nuestro juicio toto caelo differunt.

[133] Cfr. Ammon., *In Arist. Anal. pr.*, 8, 20 ss., ed. W.: SVF, II, 49.

domo explicat: non putas eum, qui occupatus est in superuacua litterarum suppelectile? (§ 36).	que es reprensible el proveerse de un ajuar literario que es superfluo?
Plus scire uelle quam sit satis, intemperantiae genus est (§ 37).	El deseo de saber demasiado es una falta de virtud.
...Quattuor milia librorum Didymus grammaticus scripsit: misererer, si tam multa superuacua legisset (§ 37).	Cuatro mil libros escribió el gramático Dídimo. Sería digno de lástima sólo por haber tenido que leer tanto.

Lo restante de esta carta, interesante para la historia de la pedagogía, lo emplea Séneca en reforzar su tesis. El último argumento que aduce es el escepticismo que reina en las escuelas filosóficas como resultado del afán desmesurado de saber.

Atribuimos esta discusión a Séneca y Posidonio, porque Posidonio es la fuente que Séneca ha citado antes y también más tarde en una discusión cuando dice:

Hactenus Posidonio adsentior: artes quidem a philosophia inuentas, quibus in cotidiano uita utitur, non concesserim, nec illi fabricae adseram gloriam. "Illa, inquit, sparsos et aut cauis tectos aut aliqua rupe suffosa aut exesae arboris trunco docuit tecta moliri". Ego uero philosophiam iudico non magis excogitasse has machinationes tectorum supra tecta surgentium et urbium urbes prementium, quam uiuaria piscium in hoc clausa, ut tempestatum periculum non adiret gula... in quibus distinctos piscium greges saginaret.	Hasta aquí estoy conforme con Posidonio. Lo que no le concederé nunca es que las artes de uso diario hayan sido inventadas por la filosofía; no pienso yo atribuirle la gloria de haber enseñado a edificar. "Ella, dice (Posidonio), enseñó a los hombres diseminados (por los bosques) o guarecidos en las cuevas, a construir casas, o bien socavando peñas o bien valiéndose de troncos carcomidos". Pero yo no atribuiré a la filosofía ni esas casas que se construyen sobre las mismas casas, formando ciudades sobre ciudades, ni los viveros de peces encerrados para que la gula no corra el peligro de las tempestades, teniendo éstos como puertos en que pueda cebar manadas de peces [134].

La razón última por la que Séneca no quiere pactar con la tesis mitigada es al fin y al cabo la malicia de la que son origen las ciencias encíclicas a las que se las llama con nombre falso artes liberales. Niega ese valor a la cultura material y utilitaria. Ni la pintura, ni la escultura, ni la arquitectura, ni la música tienen cabida en su plan de estudios rigurosamente moralistas [135].

---

134 Séneca, *Ep.* 90, 7.

135 Hemos reducido nuestro tratado exclusivamente a la cuestión filosófica. ¿Debe el filósofo dedicarse a la educación? ¿En qué grado? Hemos encontrado una discusión sobre este asunto en una carta de Séneca. No queremos tocar el terreno históricocultural, al que esta cuestión pertenece, porque queda fuera de nuestro trabajo. Véase sobre esto: Lechner, *Erziehung und Bildung in der griechisch-römischen Antike,* München, 1932 y la bibliografía allí indicada. Sobre la (organización escolar) véase principalmente Ziebarth, E., *Aus dem griechischen Schulwesen,* Leipzig, 1909.

Heinemann, I, 165, piensa que Séneca en todo este párrafo está bajo el influjo de Posidonio. ¿No podía Séneca construir la lista de artes liberales sin buscar la ayuda de Posidonio? Sin duda sigue a Posidonio en la crítica que más tarde establece de las llamadas ciencias, mas no para citarle, sino para atacarle. Más acertado es el parecer de Norden [136]. "Este filósofo (Séneca) destacaba demasiado entre los mayores maestros de retórica, para que se pueda hablar en el verdadero sentido de aprovechamiento sistemático de fuentes para sus desahogos. Apenas se dejan entrever más que las corrientes principales en las que se mueve en cada uno de sus pasajes" [137].

---

[136] *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie,* Jahrb. für klassische Philologie, Supp., 19, 1893, págs. 420 ss.

[137] Sobre esta carta véase Reinhardt, *Poseidonios,* págs. 49 ss. Dyroff ha analizado las citas paralelas de esta carta y de s. Agustín (*De ordine,* 14) (Dyroff, A.: *Über Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift De ordine,* págs. 40 ss.): "La sistemática de Séneca en la carta 88 será fuente no inmediata de San Agustín. El pitagorismo usado por San Agustín pudo tener delante a Posidonio" (pág. 42). Por nuestra parte creemos que el predecesor de Agustín no es otro que Varrón. Esta opinión tiene también K. Svoboda (*L'esthétique de Saint Augustin et ses sources,* págs. 29-34). Las fuentes inmediatas de San Agustín son, según Svoboda, Posidonio y otros estoicos.

En cuanto a los criterios personales de Séneca sobre la ciencia y la investigación y de sus méritos en el progreso científico, es preciso tener en cuenta el juicio *positivo* de Quintiliano, pues tiene especial valor precisamente por la poca simpatía con que está formulado. Dice así:

Amabant eum magis quam imitabantur (...) cum se iactaret eodem modo dicere, Senecam infamabat, cuius et multae alioqui uirtutes fuerunt: ingenium facile et copiosum, plurimum studii, multa rerum cognitio, in qua tamen aliquando ab his, quibus inquirenda quaedam mandabat, deceptus est (Quintiliano, *Inst. orat.,* X, 126).

Era mayor el entusiasmo que la imitación (...) al jactarse de hablar como él, desacreditaba a Séneca, que por otra parte tuvo grandes virtudes: ingenio fácil y fecundo; muchísimo estudio, grandes conocimientos, en los que a veces le engañaron algunos encargados por él para informale.

E. LA MUJER Y EL ESCLAVO

No afrontaremos los problemas sociales de la mujer y del esclavo en toda su extensión. Ni siquiera el feminismo y la esclavitud dentro de la Estoa, sino sólo el problema social-filosófico en sus rasgos principales. La cuestión del niño la hemos tocado en capítulos anteriores; en ellos hemos visto que el niño no puede ser un ser social porque aún no tiene razón; pero como debe tenerla con el tiempo, hay que prepararle para cuando llegue el nuevo período de su vida. Por eso la Estoa, especialmente Crisipo, se interesa por la educación de los niños desde su más tierna infancia. Aun las nodrizas debieran ser filósofas para poder ir preparando el filósofo en ciernes.

El problema de la mujer es más complicado. La condición de la mujer, tal como la Estoa la encontró en el mundo greco-romano, era muy diferente desde los diversos puntos de vista legal, social y filosófico. Busolt [138] describe los progresos que la emancipación de la mujer iba haciendo en la época helenista, a medida que iba siendo mayor la decadencia de las ciudades griegas. Se daban ya casos de dar a la mujer el título de *próxenos* y los derechos plenos de ciudadanía. La emancipación de la mujer tenía, pues, consecuencias perjudiciales para la ciudad como tal. Pero aquí nos interesa más la cuestión de la mujer misma. En general nos parece admisible el criterio de Kaerst.

La emancipación de la mujer griega no era, por tanto, la libertad que compete por motivos morales al hombre, sino la disolución de los lazos y de los deberes morales. Las costumbres romanas no habían decaído tanto; pero, como mentalidad y en cuanto al aspecto jurídico, no había diferencias esenciales [139].

Lo peor era su posición dentro de la familia. La esposa, la hija, la esclava se veían privadas de títulos para hacer valer los derechos más íntimos e inalienables ante el varón, que no apreciaba su familia y su casa más que como

---

[138] Busolt, *Griechische Staatskunde,* Leipzig, 1920, I, 244-245.

[139] Sobre la posición de la mujer y su modo de vida en los tiempos clásicos, véase Erdmann, W., *Die Ehe im alten Griechenland,* München, 1904. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus,* II, 286 ss.

porción de su hacienda. Además de la rivalidad mutua que la mujer se hacía en sus relaciones con el hombre, se unía el estrago moral enorme que dentro de esas relaciones naturales causaba la amistad directa de varón a varón. La mitología veía en la mujer la peste máxima con que Zeus castigaba a la humanidad favorecida por Prometeo. En tales circunstancias, ¿era posible pensar en la moralidad y probidad de la mujer? El cuadro de las costumbres greco-romanas y la perspectiva de las opiniones filosóficas se corresponden perfectamente.

Ignoramos lo que Sócrates pensó en cuestión de feminismo. Lo único que parece constar es que su esposa Xantipa le miraba como a un haragán. Encargada de la administración familiar, no estaba muy satisfecha de la vida nada lucrativa de su marido. Jenofonte en su *Oeconomicos*[140] pone el ideal de la mujer en que con su diligencia y cuidado sepa descargar a su marido de todas las solicitudes de la administración de la casa. Platón no pudo resolver peor el problema de la mujer. Entre hombre y mujer no hay más diferencia que la fisiológica de la maternidad; todas las otras diferencias son efecto de la educación absurda que se da a la mujer, a la que se ha acostumbrado a no salir de las sombras y de los rincones del hogar; désela otra educación y podrá competir con el varón, más valeroso y fornido.

Aristóteles[141] fue más práctico, pero menos justo. Su política no ha heredado nada de las utopías platónicas, que frecuentemente ridiculiza. Nada de comunidad de bienes, ni de abandonar las riquezas, ni de querer hacer marimachos a las mujeres. La prosperidad pública necesita capital; el capital necesita tierra y brazos que la puedan explotar. Como es indigno que el ciudadano libre se ponga a trabajar, es menester que le reemplacen la mujer y el esclavo, que son instrumentos humanos para el trabajo. Y ¿por qué imponer esta carga a la mujer y al esclavo? A la mujer, por su inferioridad respecto al varón; es natural que el más débil obedezca y no el más fuerte. Al esclavo, porque le es necesario al ciudadano y además porque, como bárbaro que es, la naturaleza le ha dado buenas fuerzas para poder trabajar pero no la inteligencia del ciudadano libre. Ya que tiene fuerzas y no razón, debe poner sus fuerzas al servicio del que tiene razón. Esto no quiere decir que Aristóteles fuera partidario de procedimiento inhumano; al revés, para formar familia prefirió estar casado con una esclava. En su vida y en su testamento se mostró agradecido a los beneficios que de sus esclavos había recibido.

La Estoa comenzó a actuar en unas circunstancias sumamente desfavorables para dar una orientación racional al problema feminista. Zenón, discípulo de los cínicos y de los académicos, no cambió en nada las doctrinas que de éstos había aprendido. Los estoicos posteriores adoptaron una posición que podríamos llamar negativa. Clemente Alejandrino y Lactancio, en su deseo

---

140 VII, 15 ss.

141 *Política*, 1252 a 34; 1253 b 1 ss.; 1254 b 13-20.

de mejorar la posición social y religiosa de la mujer, buscan en la Estoa testimonios en que apoyar la tesis cristiana[142]. Lactancio asegura haber enseñado los estoicos que la mujer debe filosofar[143]. Clemente Alejandrino es del mismo parecer y lo funda en la identidad de naturalezas entre hombre y mujer, pues si tienen idéntica naturaleza deben tener también idéntica virtud[144]. Es muy probable que tomara la idea de los estoicos —especialmente de Séneca—, aunque expresamente no lo diga. Según Crisipo, las nodrizas debieran ser filósofas a poder ser; pero no sabemos si creía en la posibilidad de tal aspiración. Séneca admite la posibilidad de que, por excepción, alguna que otra mujer sea capaz de virtud; así por ejemplo, Cornelia, la madre de los Gracos, y Rutilia, la madre de Cota[145].

Estas pequeñas concesiones a la dignidad de la mujer nos demuestran con sus restricciones el concepto bajo que la Estoa hizo del sexo femíneo. Los ataques positivos al honor de la mujer son de una violencia extraordinaria en la Estoa. Dentro de la filosofía todo lo que tenga carácter de malo y débil recibe la denominación de femenino. De los elementos que Séneca toma de la cosmología griega uno es masculino y el otro femenino; es masculino el aire cuando es viento; cuando es nube es femenino. El agua del mar que se mueve es masculina; toda otra agua (no viva) es femenina. Es masculino el fuego en llamas; femenino, el fuego que luce sin quemar. A la tierra fuerte, a los peñascos y rocas les llaman masculinos; a la tierra de labranza, femenina[146]. De este texto bastante mal conservado en Séneca, se deduce que todo lo bueno, lo fuerte y lo perfecto es masculino; todo lo débil y corrupto es femenino.

Con estos precedentes de la cosmología, es fácil de prever la poca estima que la mujer podría hallar en la moral y en la sociología estoica. La Estoa quería extirpar del hombre a todo trance su sensibilidad; y la mujer nada tiene mejor que su corazón rico en afecto. En el inexorable rigor de la psicología estoica no podía desarrollarse la fina sensibilidad de la joven o de la madre. Sus ternuras son para el filósofo manifestaciones necias de pasiones dignas de reprensión. De ahí que la mujer aparezca como un ser inferior, indigna de ser apreciada. Séneca se ríe de los que se quejan de disgustos familiares diciendo:

Tanta quosdam dementia tenet, ut sibi contumeliam fieri posse putent a muliere! Quid refert, quam habeant, quot lecticarios habentem, quam oneratas aures, quam

Hay algunos hombres tan locos que creen recibir injuria de su mujer. ¡Qué les importará el tener una u otra, que tenga más o menos lecticarios, más o menos pen-

---

142 Bickel (*Diatribe in Senecae philosophiam Fr.*, pág. 214) opine que la Estoa creó un género literario.

143 *Inst. div.*, III, 25; SVF, III, 253.

144 Clemens Alex., *Strom.*, IV, 8, 590, 592 P; MG 8, 1272, 1273; SVF, III, 254.

145 Séneca, *Dialog.*, XII, 16, 6 ss.

146 Séneca, *Nat. quaest.*, III, 12, 2.

laxam sellam? Aeque imprudens animal est et, nisi scientia accessit et multa eruditio, ferum, cupiditatum incontinens.

dientes en sus orejas y una silla gestatoria más o menos blanda...! Siempre será un animal necio, y a no ser que tenga una educación esmeradísima, será además un animal feroz que no puede dominar sus pasiones [147].

El juicio que el estoico se formaba de la moralidad de la mujer está trazado en las siguientes palabras del mismo Séneca:

Si quis nulla se amica fecit insignem nec alienae uxori annuum praestat, hunc matronae humilem et sordidae libidinis et ancillariolum uocant [148].

Si alguno no se hace notable por alguna amiga o no paga sueldo anual a mujer ajena, a éste le tienen las matronas como tacaño y de vía estrecha y aficionado a sirvientas.

Con todo, en la Estoa posterior y sobre todo en el mismo Séneca, se nota una corriente más favorable para la mujer, que figura en la lista de los bienes de Séneca entre los *indifferentia* [149]. Esta fórmula permite a Séneca deducir las conclusiones que mejor le parecen. San Jerónimo atribuye a Epicuro esta frase, pero también aparece aquí lo que decíamos antes sobre la cita de Teofrasto. San Jerónimo la copia de Séneca; éste cita a Epicuro, pero al mismo tiempo prosigue con expresiones propias:

Et quomodo diuitiae et honores et corporum sanitates et caetera, quae indifferentia nominamus, nec bona nec mala sunt... ita et uxores sitas in bonorum malorumque confinio [150].

Y del mismo modo que la riqueza, los honores, la salud corporal y lo demás que llamamos cosas indiferentes no son ni buenas ni malas..., así también las mujeres están en el límite entre lo bueno y lo malo.

El rasgo principal de Séneca es la equivalencia que establece entre las obligaciones del hombre y de la mujer. De la mujer exige pudor y alaba esta virtud con expresiones que eran insólitas en la literatura pagana:

Doctissimi uiri uox est, pudicitiam in primis esse retinendam, qua amissa omnis uirtus ruit [151].

Sentencia del más sabio es que la vergüenza ha de ser conservada a todo trance; perdida ésta, toda virtud se desmorona.

Pero el hombre está sometido a las mismas obligaciones de la mujer. Dice así, copiando a Sexto:

"Adulter est, inquit, in suam uxorem amator ardentior". In aliena quippe uxore

"El adúltero, dice, es un amante más ardiente para su mujer". Como quiera que

[147] Séneca, *Dial.*, II, 14, 1.
[148] Séneca, *De benef.*, I, 9, 4.
[149] Séneca, *De matrimonio*, ed. Haase frg. 45; cfr. Bickel, *Diatribe*, págs. 349 ss.
[150] *L. c.*, § 45; ML 23, 317.
[151] *L. c.*, § 87; ML 23, 319.

omnis amor turpis est, in sua nimius. Sapiens uir iudicio debet amare coniugem, non affectu[152].

todo amor a mujer ajena es torpe, en la propia resulta inmoderado. El sabio debe amar a la esposa con templanza, no con pasión.

El ejemplo con que lo ilustra es manifiestamente un caso patológico, y así lo juzga Séneca:

Origo quidem amoris honesta erat, sed magnitudo deformis: nihil autem interest, quam ex honesta causa quis insaniat[153].

El principio de su amor era sin duda puro, pero su desmedida fue grande: nada obsta pues a que alguien desvaríe a causa de algo honesto.

El reproche de Séneca no parece extenderse a un afecto mesurado; por el contrario, se podría pensar que para casarse no hay más motivo que el de la procreación, lo cual considera Séneca como un motivo insuficiente:

Liberorum causa uxorem ducere, ut uel nomen nostrum non intereat... stolidissimum est[154].

El casarse para tener hijos, a fin de que nuestro apellido no desaparezca... es de lo más tonto.

Esta igualdad moral del hombre y de la mujer es indiscutible para Séneca. Lo contrario es *improbum*. El adulterio del hombre es tan reprensible como el de la mujer:

Quorumdam matrimonia adulteriis cohaeserunt et, o rem improbam, iidem illis pudicitiam praeceperunt, qui abstulerant[155].

El matrimonio de algunos se vinculó con adúlteras y, cosa desgraciada, les exigieron la vergüenza que ellos mismos les habían quitado.

Scis inprobum esse, qui ab uxore pudicitiam exigit, ipse alienarum corruptor uxorum. Scis ut illi nil cum adultero, sic tibi nil esse debere cum paelice, et non facis[156].

Sabes que es malo quien, exigiendo castidad a su mujer, es un corruptor de las mujeres de otros. Sabes que, lo mismo que ella no ha de tratar con un adúltero, tampoco tú debes hacerlo con la manceba, y no lo haces.

¿De dónde le vino a Séneca la inspiración para establecer tales principios en la vida conyugal? En la filosofía antigua no encontramos semejante igualdad entre el hombre y la mujer. Musonio apela, para probar, que el hombre y la mujer tienen virtudes iguales y deberes idénticos en las leyes: τὸ γοῦν μοιχεύειν τῷ μοιχεύεσθαι ἐπ' ἴσης κολάζουσιν οἱ νόμοι[157]. De esta ma-

[152] *L. c.*, § 84-85; ML 23, 319
[153] *L. c.*, § 84; ML 23, 318.
[154] *L. c.*, § 58; ML 23, 315 (en la parte de Theophrasto).
[155] *L. c.*, § 86; ML 23, 319.
[156] Séneca, *Ep.* 94, 26.
[157] Musonius, c. 4, pág. 14 Hense. Cfr. otros testimonios en Stelzenberger, págs. 318-325. Con la amenaza de la tropa cortó Acté, aconsejada por Séneca, el incesto de Nerón y Agripina. Cfr. *Séneca. Vida y escritos,* I, 199 (Tácito, *Ann.*, XIV, 2).

nera alude sin duda a la ley (año 18 a. C.)[158]. Séneca la alude igualmente[159]. Pero en esta ley el concepto de adulterio es diverso para el hombre y para la mujer. El hombre sólo es adúltero cuando se ha unido a una mujer ajena; esta mujer ajena es adúltera cuando está casada. Séneca aspira a más: aun el unirse *cum paelice* es adulterio. ¿Proviene esta consecuencia de principios estoicos? No; pues el matrimonio es un ἀδιάφορον y el único deber de los sabios es acomodarse a las leyes de la ciudad en que vive. Es muy probable, que Séneca tuviera en cuenta las relaciones de Nerón con Poppea, y no menos probable que Nerón se viera aludido en el pasaje de su maestro.

En el libro *De matrimonio* Séneca utilizaba fuentes jurídicas españolas. Esto nos permite creer el fragmento que se ha conservado sobre las costumbres y ritos de los cordobeses. Puede verse un estudio crítico sobre este fragmento en Walther Grossgerge[160].

Los cordobeses limitaban el derecho de sucesión de los esposos que se habían casado sin guardar el rito nupcial. Si no lo legitimaban con el beso atestiguado por ocho parientes o testigos próximos, se podía castigar el vínculo contraído con la sustracción de una tercera parte de la herencia.

Un decreto de Constantino[161] (año 336, *Cod. Iust.*, V, 3, 16) a Tiberio, Vicario de España, contiene disposiciones fundadas en las mismas costumbres tradicionales. Este hecho manifiesta el respeto que tenían los Césares a las costumbres tradicionales de España[162]. El mismo Séneca consigna la diligencia de los españoles en conservar las costumbres recibidas como punto de honor, cuando cita como ejemplo de beneficio concedido a los Galos el derecho de ciudadanía, y para los españoles el de la inmunidad y las libertades:

Quid ergo, inquit, si princeps ciuitatem dederit omnibus Gallis, si inmunitatem	Acaso, pues, si el emperador diera a todas las Galias el título de ciudad y a los

158 Dice así el *Cod. Iust.*, IX, 9, 1: Impp. Severus et Antoninus AA. Casiae. — Publico iudicio non habere mulieres adulterii accusationem, quamvis de matrimonio suo violato queri velint, lex Julia declarat, quae, quum masculis iure mariti facultatem accusandi detulisset, non idem feminis privilegium detulit. PP., XIII, K. Aug. Laterano et Rufino conss. (a. 197). Wenger, L. (*Institutionen*, pág. 226), aduce como fecha de promulgación de la *Lex Julia* el a. 17 a. Ch. Girard lo pone entre el 736 y el 738 aproximadamente. *Gesch. u. System des röm. Rechtes* (Berl., 1908), pág. 57. Cfr. Mommsen, *Röm. Strafr.*

159 Séneca, *De benef.*, VI, 32. Los estoicos, en el tema de la honestidad, se adaptaron a las costumbres de los pueblos, recogidas por Sexto Empírico (*Adu. Pyrrh.*, III, 199), respecto a la prostitución y a la homosexualidad.

160 Grossgerge, *De Senecae et Theophrasti libris de matrimonio,* Regimontii, 1911, págs. 44 ss.; Cfr. Sen. fr. 88 (Haase). Cfr. c. Gaudeamus maritus et uxor in negotio matrimonii non ad imparia iudicantur, Suárez, *De censuris disp.*, 15, s. 4, 14; 23, 404 c. Séneca, *Dial.*, I, 5; non est iniquum nobilisimas virgines ad sacra facienda noctibus excitari...? Véase también Prudencio y las libertades españolas.

161 Un estudio extenso de la ley de Constantino y de las costumbres cordobesas puede verse en Dirksen, *Hinterl. Schriften,* I, 327 ss. Cfr. Bickel, *Diatribe,* pág, 288, 1.

162 Grossgerge, *l. c.*, pág. 50.

Hispanis, nihil hoc nomine singuli debebunt? [163].

hispanos la exención de tributos, ¿no tendría cada uno de este asunto una deuda individual?

Es también muy significativo el testimonio de Estrabón sobre las costumbres y ritos nupciales.

Τὰ δὲ τοιαῦτα ἧττον μὲν ἴσως πολιτικά, οὐ θηριώδη δέ, οἷον τὸ παρὰ τοῖς Καντάβροις τοὺς ἄνδρας διδόναι ταῖς γυναιξὶ προῖκα, τὸ τὰς θυγατέρας κληρονόμους ἀπολείπεσθαι, τούς τε ἀδελφοὺς ὑπὸ τούτων ἐκδίδοσθαι γυναιξίν. ἔχει γάρ τινα γυναικοκρατίαν. τοῦτο δ' οὐ πάνυ πολιτικόν.

Estas costumbres tal vez no sean muy apropiadas para la prosperidad pública, pero nada tienen en sí de inhumano: así, por ejemplo, el que entre los cántabros los hombres dan prendas a sus mujeres, el que las hijas son herederas y casan a sus hermanos, todo esto supone cierta gynecocracia, que en conjunto no es muy política [164].

Estrabón añade que se casan como entre los griegos; esto lo dice con relación a los cantos que se entonaban en las bodas. Grossgerge [165] añade una conjetura chocante, que no le ocurrió a Estrabón, a saber, que esta costumbre había sido introducida en España por los colonizadores griegos. En lo que estamos de acuerdo con Grossgerge es en que Séneca añade esta reminiscencia para alabar la honradez de los cordobeses. Es preciso recordar la conducta de Séneca para su mujer y la de ésta para su marido, su afecto filial para con su padre, cuya biografía escribió, el tratado consolatorio a su madre Helvia con alusiones a las costumbres españolas, así como el deseo de honrar las costumbres de sus compaisanos en la literatura mundial. Todo esto nos hace creer que la igualdad moral entre hombres y mujeres era un dogma que Séneca aprendió en su familia, y que no olvidó las costumbres tradicionales de su tierra en su traslado de Córdoba a Roma.

Con Musonio y Epicteto la corriente feminista ganó terreno. Prueba de ello son los hermosos capítulos 3 y 4 de Musonio.

La mujer tiene las mismas obligaciones que el hombre. Sus virtudes particulares son la justicia y el valor para no dejarse deshonrar por el tirano. Las mismas ideas tiene su discípulo Epicteto en gran cantidad [166].

Más segura es la doctrina estoica en la cuestión de la esclavitud. Dada la sencillez del tema no podía ser de gran importancia en las controversias filosóficas. La cuestión era importante en la política y en la ética. Séneca le dedica una serie de pasajes, que han sido recopilados por Lichy [167].

---

163 Séneca, *De benef.*, VI, 19, 2.

164 Strabo, III, 4, 18. En el c. 4, n. 5 aduce datos sobre la falta de organización política, que hizo posible la conquista de España.

165 Grossgerge, pág. 52.

166 Bonhöffer, *Die Ethik Epiktets*, pág. 89.

167 Lichy, *De servorum condicione quid senserit L. A. Seneca*, Diss. Münster, 1927; cfr. también Marchesi, *Séneca*, 271-276, Messina, 1920.

Aquí debemos examinar la opinión de Ciccotti [168] en la doctrina estoica sobre la esclavitud. Tenemos por acertado el punto de partida de su trabajo, pues no se puede con opiniones filosófico-religiosas, sin más, resolver una cuestión social como el tema de la esclavitud. Como dice el mismo Ciccotti, en la cuestión de la esclavitud el problema económico entre otros ha jugado un papel esencial.

En el enjuiciamiento de la doctrina estoica la opinión de Ciccotti nos parece parcial, ya que comenta principalmente los textos de Epicteto [169] y Marco Aurelio como base de su criterio [170].

Las deducciones de Ciccotti suenan así:

> Così questa filosofia stoica, che era sorta con un carattere pretensionante pratico, ora, per un' intima elaborazione, e di deduzione in deduzione, finiva in una astratta speculazione ed in una eccentricità sociale, contradicendo e contraddetta alla sua volta dalla realtà, smentendo e facendosi smentire alla sua volta dalla società in mezzo a cui era bandita [171].

La posición de Ciccotti, a nuestro juicio, es demasiado positivista. Una concepción del universo que pugne con la realidad exterior puede pactar un compromiso con ciertas fórmulas sabiamente redactadas, o debe silenciarse provisionalmente permaneciendo en el terreno de las especulaciones teóricas. El método práctico, que es el primero, fue empleado por ejemplo por la Academia, por Aristóteles y la Estoa Media. La Estoa Antigua y la Nueva han sustentado incondicionalmente la igualdad de los hombres, quizá sin la prudencia y sobriedad del cristianismo. Así, la concepción fundamental permanece esencialmente intacta e inmutable y puede, cuando las circunstancias exteriores mejoren, desarrollar la fuerza interna de los principios. El influjo de Séneca en la literatura europea, ha conseguido más sin duda contra la esclavitud que la solución positiva de Platón, Aristóteles y la Estoa Media. Las razones que a Aristóteles le movían a conservar la esclavitud no tenían fuerza o probaban lo contrario para los estoicos. La Estoa era ante todo una escuela cosmopolita, que no podía admitir la diferencia de razas, en las que Aristóteles encontraba un indicio de que la esclavitud era institución natural.

Puestas estas bases, parece que la Estoa había de levantar bandera por la abolición de la esclavitud. Pero no fue así; se contentaron con dar entrada a los esclavos en la filosofía, con iguales derechos que los ciudadanos libres. La circunstancia de ser uno libre o esclavo debía ser una cosa indiferente. La libertad verdadera reside en el alma del sabio; todos los malos y los ignorantes son siervos. Diógenes Laercio nos describe tres géneros de esclavitud:

---

[168] Cfr. Ciccotti, E., *Il tramonto della Schiavitù nel mondo antico*, Torino, 1899.
[169] Stob., *Flor.*, I, 155, 156, Hense.
[170] Marco Aurelio, *Comment.*, 4, 20; 8, 51.
[171] *L. c.*, 31.

Εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας. εἶναι δὲ καὶ ἄλλην δουλείαν τὴν ἐν ὑποτάξει καὶ τρίτην τὴν ἐν κτήσει τε καὶ ὑποτάξει, ᾗ ἀντιτίθεται ἡ δεσποτεία, φαύλη οὖσα καὶ αὐτή.

La libertad consiste en la facultad de obrar con autonomía. La esclavitud, en la privación de esta libertad de acción. Hay también otra esclavitud que consiste en la sumisión a otro, y una tercera que consiste en la sumisión y posesión, a la que se contrapone un dominio vicioso [172].

La libertad consiste en la independencia en el obrar. de que sólo es capaz el sabio. Si las dos últimas especies de servidumbre mencionadas no afectan a esta doble independencia, tampoco redundan en deshonor para la dignidad humana.

Séneca recoge de Crisipo una definición del esclavo y describe la especie más noble de la esclavitud del modo siguiente:

Seruus, ut placet Chrysippo, perpetuus mercennarius est. Quemadmodum ille beneficium dat, ubi plus praestat quam (in) quod operas locauit: sic seruus ubi beneuolentia erga dominum fortunae suae modum transit et altius aliquid ausus, quod etiam felicius natis decori esset, (et) spem domini antecessit, beneficium est intra domum inuentum.

El siervo es un jornalero perpetuo. Así como uno que da más de lo que debe por contrato hace un beneficio, así también el siervo, cuando por benevolencia para con su señor sobrepasa los servicios que su condición le exige, y añade a sus obligaciones un favor que honraría a los que han nacido en circunstancias más felices que la suya, adelantándose a las esperanzas de su amo, hemos encontrado un beneficio dentro de casa [173].

Encontrar un beneficio dentro de casa es casi una contradicción. El beneficio es prerrogativa de un ánimo libre y generoso, del cual sólo se considera capaz el ciudadano, con exclusión de mujeres y esclavos. Pero en caso de que mujeres y esclavos fueran capaces de hacer un beneficio y lo quisieran, pudieran, y supieran, podían ser considerados como hombres libres.

El fundamento último de la posibilidad de unir la esclavitud externa con la libertad se basa en la doctrina estoica del *lógos*. El *lógos* no está sujeto a cadenas de servidumbre ninguna.

Dice Séneca:

Errat si quis existimat seruitutem in totum hominem descendere; pars melior eius excepta est. Corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem sui iuris: quae adeo libera et uaga est, ut ne ab hoc quidem carcere, cui inclusa est, teneri queat, quo minus inpetu suo utatur et

Yerra quien creyere que la esclavitud se apodera de todo el hombre. Su parte mejor está libre. Sólo los cuerpos están sujetos a esclavitud y pueden ser objeto de dominio. La mente es *sui iuris* y es tan libre y tan movible que ni siquiera puede ser detenida dentro de esta cárcel en que

[172] Diόg. L., VII, 121: SVF, III, 355.
[173] Séneca, *De benef.*, III, 22; SVF, III, 351.

ingentia agat et in infinitum comes caelestibus exeat.

está encerrada para que no use de su empuje y haga cosas ingentes y salga hasta el infinito para hacer compañía a los astros [174].

Con esto dice Séneca que la esclavitud no es una institución impuesta por la naturaleza, sino introducida por las costumbres viciosas de los hombres. Como hemos visto en Diógenes Laercio, el dominio, la δεσποτεία, es una cosa mala.

Además de las razones filosóficas apuntadas, pudo influir en la Estoa el miedo a suscitar una revolución perniciosa para no declararse por la abolición de la esclavitud. A este temor obedecen aquellas palabras de Séneca:

Dicta est aliquando a senatu sententia, ut seruos a liberis, cultus distingueret: deinde adparuit, quantum periculum inmineret, si serui nostri numerare nos coepissent.

Cierta vez dio un decreto el Senado, mandando que los esclavos se distinguieran de los señores en la manera de vestir; después pareció el riesgo que se corría si los esclavos comenzaban a contar cuántos éramos [175].

Si la Estoa no se atrevió a proclamar la libertad total de los esclavos, lo procuró compensar mejorando su posición y trato cuanto le fue posible. Beauchet aduce el siguiente hecho como manifestación de una mentalidad más humanitaria del tiempo del Imperio en contraposición al período republicano: La existencia de una ley Petronia en el tiempo de Augusto o Nerón fue la primera intervención de los poderes públicos en las relaciones entre amo y esclavo. En ella se negaba al amo el derecho de poder obligar a sus esclavos a luchar con las bestias feroces. Un edicto determinó que cuando el amo abandonara a su esclavo "ob grauem infirmitatem", por eso mismo le declaraba libre; que si alguien intencionadamente matara a un esclavo, corriera la misma suerte que si fuera asesino. Antonino Pío declara equivalente el asesinato de un esclavo al de un ciudadano, y manda a los gobernantes que cuiden de que los amos crueles hayan de vender a sus esclavos [176].

Sería exagerado querer atribuir sólo a la Estoa estas medidas favorables para los esclavos. Pero la Estoa, que en toda la legislación romana influyó de manera tan decisiva, no pudo menos de influir en el trato humanitario de los esclavos. La influencia de Séneca en el Imperio Romano es comparable a la de los hombres más célebres; bajo su sombra benéfica se deslizaron los

---

174 Séneca, *De beneficiis*, III, 20, 1. Para la posición total de Séneca ante la esclavitud véase Lichy, *De servorum conditione quid senserit L. A. Seneca.*

175 Séneca, *De clementia*, I, 24, 1. Véase Heikel, *Senecas Charakter und politische Tätigkeit*, Berlín, 1886.

176 Véase Beauchet en Daremberg-Saglio palabra "servitus". La misma opinión comparte Westermann (RE Pauly-Wissowa-Kroll Suppbd., VI, palabra *Sklaverei*, pág. 1041). Véase también Vollmann, F., *Über das Verhältnis der späteren Stoa zur Sklaverei im römischen Reiche*, Erlangen, 1890.

cinco primeros años del imperio de Nerón, y Séneca hubo de intervenir enérgicamente por la mitigación del estado de los esclavos. Así dice:

At infelicibus seruis mouere labra ne in hoc quidem, ut loquantur, licet. Virga murmur omne compescitur, et ne fortuita quidem uerberibus excepta sunt, tussis, sternumenta, singultus. Magno malo ulla uoce interpellatum silentium luitur. Nocte tota ieiuni mutique perstant. Sic fit ut isti de domino loquantur, quibus coram domino loqui non licet. At illi, quibus non tantum coram dominis, sed cum ipsis erat sermo, quorum os non consuebatur, parati erant pro domino porrigere ceruicem, periculum imminens in caput suum auertere. In conuiuiis loquebantur, sed in tormentis tacebant. Deinde eiusdem adrogantiae prouerbium iactatur totidem hostes esse quot seruos: non habemus illos hostes, sed facimus. Alia interim crudelia, inhumana praetereo, quod ne tamquam hominibus quidem, sed tamquam iumentis abutimur.	Mas a los infelices siervos no les es permitido mover los labios ni para hablar. El menor cuchicheo es reprimido con golpes, y ni siquiera ruidos inevitables como la tos, el estornudo y los sollozos, están exentos de azotes. El silencio interrumpido con una voz se expía con castigos terribles. Toda la noche la pasan en silencio y en ayunas, y así resulta que después hablan mal del señor, delante del cual no pueden hablar. Pero los siervos que pueden hablar, no sólo delante del señor, sino con él mismo, los siervos, digo, cuya boca no se cosía, estaban preparados a dar la vida por su amo, atrayendo hacia sí el peligro que amenazaba a su señor. Hablaban en los convites, pero callaban en los tormentos. A todo esto se repite en tono despectivo el proverbio de que tenemos tantos enemigos cuantos siervos. No los tenemos, sino que los hacemos. Omito otras crueldades y ferocidades, pues no los tratamos ni como hombres, ni siquiera como bestias [177].

De nuestra primera parte hemos sacado la impresión de que la antigua Estoa propugnaba un fuerte individualismo. Al fin de la segunda parte debemos conceder a los discípulos de Zenón —especialmente en Séneca— una actitud social marcadamente apacible. La conciliación de estos conceptos encontrados solamente es posible por una debilitación de la todopoderosa y absorbente polis. Podemos bosquejar el fuerte individualismo y al mismo tiempo social actitud de la antigua Estoa con las siguientes palabras de Lochners:

> El individuo es tanto más libre cuanto más marcadamente encarna el espíritu colectivo (éste era para la Estoa Antigua el *lógos*). Y es muy significativo que

[177] Séneca, *Ep.* 47, 3-5. Esto escribía Séneca en el ocaso de su vida, cuando él sentía inminente la ruptura definitiva con su antiguo discípulo, y aprovechaba los últimos meses de su actividad literaria para castigar con energía la depravación romana. Pero no eran diferentes sus sentimientos para con los esclavos en los días de su máxima prosperidad. En el libro *De vita beata ad Gallionem* defiende Séneca la doctrina de que lo mismo se pueden hacer beneficios a los esclavos que a los libres, con tal de que los unos y los otros no sean indignos. (*Dial.*, VII, 24, 3):

Hominibus prodesse natura me iubet; serui liberine sint hi, ingenui an libertini, iustae libertatis an inter amicos datae, quid refert?	La naturaleza me manda ayudar a los hombres, esclavos o libres, hijos de libres o de libertos, de libertad justa o dada entre amigos, ¿qué importa?

individualidades especialmente fuertes, dueñas de sí y creadoras parecen poseer una acción colectiva notable y consistente. El solitario y lo social no son cosas incoherentes una frente a otra, sino que son polos en la vida total del espíritu [178].

No podemos generalizar demasiado esta ley de la polaridad. Pero en las recíprocas relaciones entre el espíritu individual y el colectivo encontramos en la Estoa Antigua y Media una considerable justificación de la tesis de Lochner. El individualismo y el colectivismo son mucho más fuertes en la Estoa Antigua y en Séneca, que en la Estoa Media. El Estado absorbe en el tiempo de la república a todo el hombre. Todo se debía sacrificar al Estado La vida social ocupa un puesto subordinado. Esto sucede en la cuestión de la esclavitud. La esclavitud es para la Estoa Media una ordenación natural. La diferencia entre hombres libres y esclavos se funda en la naturaleza. Para Panecio y Posidonio el esclavo está por naturaleza subordinado al hombre libre.

Est autem infima condicio et fortuna seruorum, quibus non male praecipiunt qui ita iubent uti, ut mercennariis: operam exigendam, iusta praebenda.

La última condición y fortuna es la de los siervos a los cuales no les mandan mal los que mandan usarlos como mercenarios; se les ha de exigir sus obras, y otorgarles lo justo [179].

Para Crisipo y Séneca la comparación significa una promoción del ser humano, mientras que Cicerón propone lo contrario. Además, si el esclavo está subordinado al hombre libre, se debe sacar naturalmente con Platón y Aristóteles la consecuencia final propuesta arriba, que la esclavitud es una ordenación natural porque corresponde al superior el mandar y al inferior obedecer. La primacía dada en Grecia y Roma al *nómos* (= *ius ciuile*) concede a la ciudad y al ciudadano libre unas prerrogativas inaccesibles al esclavo, que sólo es superior a los animales por la *ratio* y el lenguaje (la *oratio*). Es la posición ciceroniana mantenida por el estoicismo medio de Panecio [180]. La sociedad universal de todos con todos, fundada en la sola *ratio* y *oratio* propias de toda la humanidad, no despierta el interés de Cicerón [181]. El optimismo manifestado por Crisipo respecto al esclavo, como capaz no sólo de pensar y hablar, sino también de trabajar como un jornalero, no es más que ilusión de esclavo, que no salva la distancia humana infranqueable que le separa de la *ciuitas*. Para Cicerón es una utopía el hablar del esclavo como de un hombre integral.

Séneca suscribe en lo dogmático los *decreta* estoicos de Crisipo, pero reclama derechos no ilusorios, como la desaparición de los juegos circenses, donde los esclavos gladiadores son sacrificados como las bestias salvajes: "Homo

178 Lochner, R., *Deskriptive Pädagogik,* 103.
179 Cic., *De off.,* I, 41.
180 Cicerón, *De off.,* I, 50.
181 Cicerón, *l. c.,* I, 51.

sacra res homini"[182]. Pierre Aubenquen aduce los pasajes de Séneca escritos al mismo tiempo que este principio del carácter sagrado del hombre:

> A propósito de la esclavitud recuerda que no hay más libertad que la del alma (*De ben.*, III, 28, 1), ni más esclavitud que la de las pasiones (III, 28, 5), y que la intención (*animus*) vale más que la condición (*status*), y que puede el esclavo ser "de hombre a hombre" el bienhechor de su dueño (III, 22, 3)[183].

El pasaje transcrito es resumen de diez capítulos dedicados a la defensa de la dignidad humana del esclavo con un estilo hasta entonces desconocido en Roma y Grecia, que Séneca se ve precisado a remachar en forma severa:

> Dicenda haec fuerunt ad contundendam insolentiam hominum ex fortuna pendentium uindicandumque ius beneficii dandi seruis, ut filiis quoque uindicaretur[184].

> Había que decir esto y bajar los humos de esa gente insolente, hombres pendientes del azar, reclamando para los siervos el derecho de hacer beneficios, para atribuírselo también a los hijos.

¿Por qué tanto empeño en probar que los esclavos pueden hacer beneficios? Para Séneca el beneficio es acción propia, aunque no exclusiva de Dios, que da beneficios aun a los ingratos[185]. Entre los seres racionales, lo que los une en sociedad es el beneficio o: "Beneficium socialis res est; aliquem conciliat, alium obligat"[186]. Atribuir al esclavo esta capacidad, es otorgarle la virtud de fundar la vida social, familiarizándose con unos, obligando a otros.

El respeto profundo debido al esclavo no se funda en sentimientos espontáneos ni en derechos abstractos sin título ni contenido, sino que es la consecuencia objetiva del carácter sagrado del hombre no degenerado, piedra angular constitutiva y viva de una sociedad divino-humana. Este es el sentido realista del humanismo social y religioso de una defensa de derechos reales, no nominales, como serían los del hombre por ser hombre, o los de la persona por ser persona racional; el principal de esos títulos es que el esclavo —lo mismo que la mujer y el niño— son, potencialmente al menos, capaces de dilatar la sociedad humana por medio de beneficios prestados a sus semejantes. Al comenzar sus funciones de consejero de Nerón, Séneca —siguiendo a los tratadistas clásicos— creía que la sociedad humana radicaba en el poder estatal de los príncipes y emperadores. A esta convicción responde el tratado *De clementia* dirigido a Nerón antes de su primer asesinato político, en el que sucum-

---

182 Séneca, *Ep.* 95, 33. El profesor Fritz-Joachim von Rintelen, en su excelente estudio "La unidad del género humano de Séneca" (*Actas del XIX Centenario*, I, 104) aduce a este propósito las palabras que se dice fueron escritas en el cuartel de los gladiadores: "El filósofo L. Anneo Séneca es el único de los escritores romanos que condena los torneos sangrientos".

183 Pierre Aubenque, *Sénèque et l'unité du genre humain*, 88-89.

184 Séneca, *De benef.*, III, 29, 1.

185 *L. c.*, IV, 26, 1.

186 *L. c.*, V, 11, 5.

bió Británico su hermanastro[187]. De desilusión en desilusión se fue disipando la fe de Séneca puesta en el poder, para reafirmarse en el carácter sagrado y eficiente del beneficio hecho desinteresadamente y con finalidad sagrada.

La *Epist.* 47 contiene los *praecepta* para el trato con los esclavos. Séneca aconseja a Lucilio que los siga admitiendo a su mesa, "unos porque lo merecen, otros para que lo merezcan" [188], pero siempre en orden a su conducta, no por el mero título de que son personas. Las normas son iguales para la estima o desestima del hombre libre y del esclavo; siempre se le hará bien, a no ser que se conduzca como un enemigo del género humano, en cuyo caso "quedó cortada la sociedad del género humano" [189]. La actitud de Séneca es digna de tenerse en cuenta en Derecho penal.

Las diferencias entre varón y mujer, esclavo y hombre libre (lo mismo que las del bienhechor y beneficiado, las del juez y el reo), afectan a las personas privadas con tensiones a veces conflictivas, pero no a la persona social de cada uno en su zona transcendente a todo interés egoísta de feminismo y servilismo. Son diferencias temporales de una situación pasajera, que constituye un segmento limitado de la inmortalidad comunicada por Dios a la persona con destinos concretos señalados desde la eternidad en el plan universal, ordenado y justo de la Providencia. Estas ideas —básicas en el Cristianismo— lo fueron también en la Estoa, como puede verse especialmente en el *Dial.* I de Séneca, *Sobre la providencia.*

En las tensiones emergentes en la administración de la justicia ordenadora del mundo, debe evitarse como un crimen toda fisura entre la conducta libre de la persona privada y el destino de la persona social. Esta norma de la *necessitudo,* que en diversas figuras se presenta en el seno de la fraternidad universal, es un vínculo sagrado lo mismo para el varón y la mujer que para el señor y el siervo, para el juez y el reo, revestidos cada uno de una personalidad social, que no debe provocar conflictos. Los sentimientos de la persona privada, por naturales y fuertes que sean, para ser honestos, han de ceder a las exigencias de la persona social, sujeto de derechos y deberes eternos, de que estamos investidos por la Providencia.

---

[187] Cfr. *Séneca. Vida y escritos,* I, 181-186.
[188] Séneca, *Ep.* 47, 15.
[189] Cic., *De benef.*, VII, 19, 8.

IV

NATURALEZA Y DIOS

Καίτοι τοὺς Στωϊκούς, ἔφη, γινώσκομεν οὐ μόνον κατὰ δαιμόνων ἣν λέγω δόξαν ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ θεῶν ὄντων τοσούτων τὸ πλῆθος, ἑνὶ χρωμένους ἀϊδίῳ καὶ ἀφθάρτῳ· τοὺς δ' ἄλλους καὶ γεγονέναι καὶ φθαρήσεσθαι νομίζοντας.

Pero sabemos, dijo, que los Estoicos no sólo admiten esta creencia de los espíritus, sino también de los que son dioses en grandísimo número al servicio de uno eterno e inmortal, y piensan que los otros fueron creados y han de morir.

Plutarco: *De defectu oraculorum,* c. 19, 420 A.

A. ACTITUD DEL HOMBRE RESPECTO DE LA DIVINIDAD

1. LA CONFLAGRACIÓN Y LOS CATACLISMOS

Antes de entrar en las relaciones entre el hombre y Dios, debemos determinar bien la posición de la Antigua y Media Estoa ante la conflagración. El radicalismo moral y político y la fe de un *lógos* trascendental están en estrecha relación con la creencia en la conflagración.

La doctrina de la Estoa Antigua sobre la conflagración está suficientemente clara. La gran paradoja de Crisipo[1], que hemos examinado en la primera parte, se funda según declaración de Filón, en la creencia de conflagraciones periódicas. Las rigurosas teorías de Séneca responden plenamente a la antigua Estoa: sobre la conflagración nos da un testimonio claro en la *Ep.* 7, cuando dice:

> Quid tam parua loquor? moles pulcherrima coeli
> Ardebit flammis tota repente suis[2].

Ahora bien, ¿qué pensaba la Estoa Media sobre esta doctrina fundamental de la antigua herencia? La opinión de Posidonio es la más impugnada. Los críticos antiguos se inclinan a creer que Posidonio combate este dogma fundamental del estoicismo y aducen el testimonio de Filón en la siguiente lectura: Βόηθος καὶ Ποσειδώνιος καὶ Παναίτιος ... τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας καταλιπόντες ...[3]. Así, por ejemplo, B. Bake[4]. Pero esta lectura es muy improbable. Posidonio toma entre Boethos y su discípulo Panecio un puesto que no le corresponde: por otra parte el sobrenombre bien atestiguado por la tradición ὁ Σιδώνιος encaja tan bien como Ποσειδώνιος. Es asimismo

---

[1] Véase vol. I, págs. 286-290 "Sobre el crecimiento" de Crisipo.
[2] Cfr. también *Nat. quaest.*, III, 29.
[3] Philón, *De aet. mundi*, 76 ed. Cohn.
[4] Bake, *Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae*, pág. 53. Lugduni Bat., 1810.

muy natural que el autor judío Filón tuviera particular interés en nombrar a un escritor de la vecina ciudad de Sidón *Sidonios*. Si Posidonio debió desechar de hecho la conflagración estoica, tesis la más probable para nosotros, la inseguridad de los antiguos manuscritos podía resolverse de la siguiente manera: Βόηθος ὁ Σιδώνιος καὶ Παναίτιος ⟨καὶ Ποσειδώνιος⟩...

Zeller[5] defiende la opinión contraria con el pasaje de Diógenes L.[6]: Crisipo, Apolofanes, Apolodoro y Posidonio creen en la posibilidad de la destraducción del mundo, ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ φθαρτὸν εἶναι τὸν κόσμον. Posidonio habla en particular de la φθορά del Cosmos. De la opinión de Zeller es también Gunnar Rudberg[7]. No obstante, esta demostración no es tampoco decisiva. Al emplear Diógenes el término φθορά en vez de la expresión técnica ἐκπύρωσις nos indica que no todos los nombrados por él defienden la conflagración. Si todos la hubiesen admitido, no habría fundamento para emplear la palabra ambigua φθορά.

La opinión de Posidonio sobre la limitación del espacio vacío extracósmico nos permite sospechar que el doble sentido de la palabra φθορά en Diógenes responde al hecho de que Posidonio aceptó la φθορά, pero no la conflagración. Zeller califica de "insignificante" la variante de Posidonio en la cuestión del vacío cósmico. Sin embargo, nos inclinamos a que oculta una diferencia muy significativa. En realidad, en nuestro mundo científico moderno se da una importancia, decisiva para muchos, a la eternidad del mundo. Así Theilard de Chardin, y con él otros muchos. Cicerón nos ha transmitido en una frase la posición de Panecio sobre la doctrina de la conflagración:

Ex quo euenturum nostri putant id, de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret, quum humore consumpto neque terra ali posset nec remearet aer[8].	De lo cual piensan los nuestros que se concluye aquello sobre lo que decían que Panecio dudaba, que todo el mundo se quemaría enteramente, ya que, desaparecida la humedad, no podría alimentarse la tierra ni volver el aire.

Reinhardt[9] atribuye este pasaje V (§§ 115-119) a Posidonio; Pohlenz y Heinemann a Panecio. Estas ideas pueden atribuirse lo mismo a Panecio que a Posidonio, como en seguida lo demostraremos.

La palabra *addubitare* es una forma atenuada, y encubre algo la manifiesta ruptura con la Estoa Antigua en la exposición de una tesis tan fundamental. Pero si estudiamos todo el pasaje (§§ 115-119), vemos que el desarrollo de las ideas presenta una manifiesta rebelión contra Zenón y sus discípulos inmediatos. Ninguno de los estoicos antiguos había sostenido que este mundo

[5] Zeller[4], III, 596.
[6] Diôg. L., VII, 141.
[7] Gunnar Rudberg, *Forschungen zu Poseidonius*, págs. 52 ss., Upsala, 1918.
[8] Cic., *De nat. deor.*, II, 118.
[9] Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, pág. 164; del mismo, *Poseidonios*, pág. 146; 369. Cfr. Pohlenz, en Gött. Gel. Anz., 1922, pág. 169; 1930, pág. 152.

era duradero y eterno, hasta que se rompió la tradición con Panecio y Boëto [10]. Balbo establece ya el nuevo dogma como claro e indiscutible.

Ita cohaeret (mundus) ad permanendum, ut nihil ne excogitare quidem possit aptius [11].	Tan coherente con vistas a su permanencia es (el mundo) que desde luego nada puede imaginarse más adecuado.

Y después de haber aducido para demostrar la afirmación una serie de ejemplos, concluye:

Quae copulatio rerum et quasi consentiens ad mundi incolumitatem coagmentatio naturae, quem non mouet, hunc horum nihil umquam reputauisse certo scio [12].	Esta coordinación de cosas y esa especie de combinación —aseguradora de la universal incolumidad— natural, si a alguno no le conmueve, sé sin lugar a dudas que ese tal jamás ha considerado nada de esto.

Esta última frase concuerda con Posidonio, que había consagrado su vida entera a estas cuestiones, mejor que con Panecio.

Este trozo del § 118 de ninguna manera encaja en el contexto (§§ 115-119). Aquí se afirma la duración eterna del mundo. Pero en el párrafo citado no se quiere admitir la duración eterna del mundo, y atribuye la doctrina de la eternidad únicamente a Panecio; es sin embargo manifiesto que, de las teorías de la Estoa, la de la conflagración niega la duración del mundo. La del diluvio, en cambio, trata de afirmarla.

Otra demostración indirecta nos proporciona el poeta estoico Manilio [13]. Manilio expone diversas teorías sobre el origen del mundo [14] y, sin declarar su propia teoría, explica la superposición de los cuatro elementos. La omisión es sospechosa en un poeta estoico. Si hubiera admitido la conflagración, le suministraría magnífico material poético. Más tarde (I, 518 ss.) expone de manera clara la eternidad del mundo:

At manet incolumis mundus suaque omnia servat;
Idem semper erit, quoniam semper fuit idem;
Non alium videre patres aliumque nepotes
Aspicient: Deus est qui non mutatur in aevo [15].

El partidario de Posidonio habla como habló el mismo Posidonio. Las figuradas alusiones a la versatilidad de las cosas [16], como "nihil est aequale

---

10 Filón, *De incorruptione mundi,* 15, pág. 248 Bern.
11 Cicero, *De nat. deor.*, II, 115.
12 *L. c.*, § 119.
13 Malchin, Fr., *de auctoribus quibusdam, qui Posidonii libros metereol adhibuerunt,* Rostockii, 1843, pág. 13. Cfr. Müller, E., *De Posidonio Manilii auctore,* Bornae, 1901, pág. 2.
14 Manilius, I, 145 ss., ed. Wag., Lpz., 1915.
15 *L. c.*, I, 518 ss.
16 IV, 818-838.

sub aeuo" y la reminiscencia de Faetón, nada tienen que ver con la conflagración.

De acuerdo con la negación del incendio universal, está en la Estoa Media la aceptación de grandes diluvios periódicos, la destrucción de los valores culturales y el comienzo de nuevos períodos de la cultura. Esta teoría proviene de Platón [17]. De esas inundaciones diluviales se salvan unos núcleos insignificantes de hombres, que habitaban en las cimas de altas montañas, apartados de todo comercio con el resto de la humanidad. La monstruosidad de la catástrofe haría tan profunda impresión en ellos que, ante los peligros de la vida y la dificultad de procurarse alimentos, desaparecerían las contiendas y enemistades, causa del debilitamiento de los lazos sociales de la humanidad. De aquí resultaría en ellos como instintivamente un sentimiento de solidaridad y de afecto mutuo, base de las futuras instituciones sociales.

La filosofía social de Posidonio y sus teorías sobre la Historia de la cultura y la evolución están completamente en harmonía con su doctrina platónica de los diluvios. Según Posidonio, el agua y el fuego (es decir, el fuego interior de la tierra) son las causas de las mudanzas que se producen dentro de la tierra [18].

Estos cambios deben ser en la historia de la humanidad término de las culturas precedentes y comienzo de nuevas.

Los primeros hombres que aparecen en los albores de la cultura humana habitando (según Posidonio) dispersos (*sparsi*) en cuevas, abrigos de rocas y árboles carcomidos [19].

Séneca, en cambio, no les atribuye ningún domicilio fijo, sino sólo el ingenio suficiente para poder "fortuitis tegi et sine arte et sine difficultate naturale inuenire sibi aliquod receptaculum" [20].

Para Posidonio y Platón solamente sobreviven al diluvio unos pobres restos de la humanidad, ignorantes de toda cultura. A este esfuerzo que se manifiesta en el progreso de las artes lo llaman "tendencia filosófica". Séneca ve lo "racional" en que unos hombres primitivos que nacieron directamente del *lógos*, puros de todo vicio, están dotados de excelente aptitud para la adquisición de una virtud perfecta; no se entregan a comodidades que les son desconocidas, y por tanto no las echan de menos en la salvaje rudeza de sus naturalezas. Rasgos atávicos de ese vigor natural parece observarlos todavía en los tipos naturales, ajenos al refinamiento, de su tierra natal. Véase *Séneca*, I, págs. 27-31.

La Estoa Antigua concuerda con la teoría de la transición en que la vida virtuosa es equivalente a la útil. Los conceptos *utile* y *honestum* son dos facetas de una sola y misma verdad.

---

[17] *Leges*, 677 A.: *Timaeus*, 22 Ass.
[18] Cfr. Reinhardt, *Poseidonios*, 88, 94.
[19] Séneca, *Ep*. 90, 7.
[20] *L. c.*

Pero de estas facetas la principal y más fervientemente deseada por el estoico es la virtud. En la Estoa Media la utilidad parece a veces conquistar la primacía sobre la virtud o, por lo menos, ser considerada como digna de los mismos honores que ella. Esto se colige de los motivos que se suponía haber inducido a los hombres primitivos a la formación de la sociedad. Cicerón da dos explicaciones distintas. Una de ellas es parecida a la de Panecio:

Eademque natura ui rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad uitae societatem... impellitque ut hominum coetus et celebrationes et esse et a se obiri uelit [21].	Y esta misma naturaleza, por la fuerza de la razón reúne al hombre con el hombre, hacia una comunidad tanto de lenguaje como de vida... y le empuja a querer que haya reuniones y asambleas y a frecuentarlas.

Esta preponderancia de la razón o *lógos,* como causa única de la fundación de la sociedad humana, es distintivo característico de la antigua Estoa. Un pasaje parecido encontramos en Cicerón:

Eius autem prima causa coeundi est non tam inbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio [22].	Principal fundamento de la reunión no es tanto el sentimiento de debilidad cuanto una especie de sociabilidad.

Cicerón aclara esta cita, evidentemente procedente de Panecio, cuando dice:

Hanc enim ob causam maxime, ut sua tenerentur, res publicae ciuitatesque constitutae sunt. Nam etsi duce natura congregabantur homines, tamen spe custodiae rerum suarum urbium praesidia quaerebant [23]	Pues por esta causa principalmente se fundaron las repúblicas y las ciudades, para proteger sus propiedades. Pues si bien los hombres se congregaban guiados por la naturaleza, buscaban sin embargo reforzar las ciudades con la intención de proteger sus cosas.

La razón de utilidad aparece en este pasaje en primer término, mientras que en los pasajes anteriores únicamente la naturaleza y el *lógos* se dan como causa que empuja a los hombres a juntarse en sociedad. La *naturaleza-útil* es concepto aristotélico. Aristóteles admitía acciones útiles para el momento, que fueran contrarias a la razón. Sólo es propio de animales proceder *siempre* conforme a la naturaleza. "El hombre renuncia a la naturaleza siempre que le viene bien" (*Polit.,* H, 13, 1332 b, 4-8; Cfr. Dyroff, pág. 29). La circunstancia de que lo útil es razonable y lo razonable útil, fue la razón por la que se pudo disimular un tanto el abismo abierto entre la Estoa Media y la Antigua. Pero la discrepancia interna que de hecho existía no podía menos de traslucirse en mil ocasiones. Así, por ejemplo, la actitud de la Estoa Media

---

21 *De offic.,* I, 12.

22 Cic., *De republica,* I, 25, 39; cfr. Lact., *Inst. divinae,* VI, 10, 13.

23 *De officiis,* II, 73.

respecto a la esclavitud dista mucho de la de la Estoa Antigua y de Séneca, como ya hemos declarado arriba. Los temas de la política práctica (por ejemplo, los referentes a la forma de régimen) despertaron en la Estoa Media un interés que jamás despertaron en la Antigua estos asuntos. Es verdad que ya Zenón y Crisipo habían escrito sobre política; pero sobre una política moralizadora que para los escritores de la Estoa Media no merecían el nombre de tal. Atico pregunta a Marco:

Att. Ain tandem? Etiam a Stoicis ista tractata sunt?

Dime, por fin: ¿es que los estoicos trataron estas cuestiones de la mejor forma de gobierno?

M. Non sane nisi ab eo, quem modo nominaui, et postea a magno homine et in primis erudito, Panaetio. Nam ueteres uerbo tenus acute illi quidem, sed non ad hunc usum popularem atque ciuilem de re publica disserebant[24].

No. A excepción de uno que acabo de nombrar (Diógenes Babilonio) y del egregio y eruditísimo varón Panecio. Los antiguos (estoicos) trataron estas cuestiones políticas en teoría con mucha penetración, pero no en la forma de la política popular.

Ab hac familia magis ista manarunt Platone principe.

Estos estudios surgieron especialmente de esta escuela, bajo la dirección de Platón.

Es decir, que hasta el primer contacto con Roma, que data de la legación de Diógenes, la Estoa no se ocupó de la política práctica y concreta de la vida diaria. La naturaleza considerada como útil corresponde al concepto aristotélico de naturaleza.

Así se explica que en la acusación que contra los estoicos se hacía de ser hombres sin amor a la patria, ni una vez figuren los representantes de la Estoa Media, sino que se dirigían a Zenón, Cleantes y Crisipo. También Plutarco echa en cara a estos hombres su falta de amor patrio. Y añade a esto que habían abandonado a su patria durante toda la vida sin razón bastante que justificase semejante desdén de los más fundamentales deberes del hombre[25].

La teoría cínica sobre el pudor era incompatible con la participación activa en la política y el contacto con la aristocracia romana. Cicerón con Panecio dice de los cínicos:

Cynicorum uero ratio tota est eicienda; est enim inimica uerecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum[26].

La concepción de los cínicos hay que rechazarla totalmente, pues es enemiga de la vergüenza, sin la cual nada puede haber recto, nada honesto.

Igual diferencia advertimos en el problema de la δικαιοσύνη y de la propiedad. La δικαιοσύνη es para Crisipo ἐπιστήμη ἀπονεμητικὴ τοῦ κατ'

[24] Cicero, *De leg.*, III, 14.
[25] Cfr. Plutarco, *De Stoi. rep.*, c. 2, pág. 1033: SVF, I, 27.
[26] Cicero, *De off.*, I, 148.

ἀξίαν ἑκάστῳ[27]. La única manera de adquirir la propiedad es la posesión actual de los objetos: la propiedad es como el derecho de ocupar un puesto en el teatro público: mientras uno está sentado, conserva el derecho de continuar sentado allí; pero, en cuanto se levanta, pierde el derecho, si otro en el interín ha ocupado su puesto. El valor de la historia y de la tradición es nulo ante la exigencia del *lógos*: éste parece uno de los distintivos esenciales de la moral y el derecho de la Estoa Antigua. La nueva Estoa introduce el factor histórico en la doctrina del derecho: tradición e historia son positivos valores que se nombran junto con la exigencia del *lógos* general. Pohlenz[28] ve el carácter fundamental de la sociología estoica más bien en una sociología positiva: "que consideró como rasgo esencial humano el instinto de cultivo de la comunidad y el cuidado por los demás hombres". Estas palabras de Pohlenz las restringiríamos nosotros a la Estoa Media. Y es también demasiado moderna esta fórmula como característica de la mentalidad estoica; nosotros creemos que el término *lógos* y la realidad de la tradición juegan un papel muy significativo en ambos períodos de la Estoa.

Tampoco suscribimos en todo la teoría de Pohlenz[29] sobre el origen del término *officium.*

"El *officium* era al principio la tarea; luego, lo que el hombre suele hacer"; de aquí, "lo que debe hacer". Así se ha restringido también el *officium* a la esfera de la acción debida.

De esta manera se han derivado sin duda muchos deberes consuetudinarios en el desarrollo de la vida humana. La noción misma de deber se ha desarrollado, sin embargo, como admitimos, en la continuación de un progreso repetido. El niño y el hombre primitivo sólo entienden prescripciones regulares: hay que cumplir los deberes porque así está mandado; su crítica no va más allá. Tal es en última instancia el motivo con que Aristóteles justifica la esclavitud[30]. Sólo el hombre adulto desarrollado, producto de una cultura adelantada, puede estudiar el origen de la ley, y es capaz de formular teorías para defender o atacar el origen y connaturalización de la ley, que se mantiene o modifica. Sólo la crítica investiga sobre el poder avasallador de la palabra "deber" y aprecia el "officium naturale".

2. LA ÚLTIMA NORMA DE LA CONDUCTA

Cicerón y Panecio, a quienes acabamos de citar, contienen un severo juicio sobre los cínicos: entre los estoicos sólo Epicteto muestra aún alguna inclinación a la escuela cínica, como precursora de la Estoa. Panecio se incli-

27 SVF, III, 262 ss.
28 *Antikes Führertum,* 1934, págs. 25, 26.
29 Cfr. Pohlenz, *l. c.,* pág. 14.
30 *Política,* 1253 b, 1 ss.

na a hacer del pudor instintivo la norma directa de la moralidad, puesto que él es una parte de la εὐταξία, "in qua intelligitur ordinis conseruatio"[31]. La εὐταξία, lo mismo que el νόμος, eran fórmulas generales que podían utilizar la Estoa Antigua y Media como norma de la moralidad, pero con muy diversa acepción. Para los antiguos estoicos el *lógos* era el canon único y exclusivo de la moralidad. Pero el pudor, la compasión y efectos parecidos provienen de lo opuesto al *lógos*, es decir, de la materia. La Estoa Antigua sólo hubiera podido aceptar como norma de la moralidad aquella modestia que Cicerón definía: "scientia earum rerum, quae agentur aut dicentur, loco suo collocandarum"[32].

Por eso la antigua Estoa nunca lo hubiera erigido en norma de la conducta humana.

En tales circunstancias, ¿es posible que el pudor (como efecto que radica en la materia) regule la conducta humana? La cuestión era sumamente importante para la Estoa Media, una vez que había roto con el Cinismo. Panecio debía buscar en todo caso el empalme entre estos afectos naturales (que también en adelante debían de ser criterios de honestidad) y el *lógos*, cuya misión principal es dirigir al hombre en su formación moral y su divinización. Este empalme lo efectuó considerando la naturaleza humana como origen y fuente de la naturaleza, como la Estoa Antigua. Pero para esto tenía que modificar mucho el sentido de la palabra naturaleza. Esta solución no sale del dualismo de la doctrina moral[33]. Para Panecio y Cicerón la naturaleza es algo que parece crecer de abajo arriba, como las plantas, que se alimentan de la tierra. La Estoa media es monista en el sentido de Teilhard, incluyendo en uno el espíritu y la materia. Para la antigua Estoa y para Séneca, la naturaleza recibe su fuerza y sustento de arriba, del *lógos*. Aun en el mundo material, el sol tiene más influencia que la tierra. La diferencia entre ambas mentalidades consiste en que la escuela de Panecio lo busca todo en el hombre, mientras que la de Zenón toma su fuerza de la esfera de la divinidad. Ambas escuelas corresponden también a las diferencias que hemos anotado en la doctrina cosmológica de la conflagración y del cataclismo. Panecio explica la evolución del hombre en fuerzas innatas que existen en la humanidad. La Estoa Antigua explica esta evolución en el *lógos*-éter, del cual procede el hombre, y al cual vuelve de nuevo. En la antigua Estoa, el "hombre honesto" tiene una supremacía indiscutible. La Estoa Media no conoce ningún conflicto entre honestidad y utilidad. La Estoa Antigua destierra las artes del sagrado dominio del

---

[31] *L. c.*, 142. Pohlenz, M., τὸ πρέπον, Nachr. d. Ges. d. W. Göttingen, 1933.

[32] *De Off.*, I, 142. "Modus est pater ordinis", dice también san Agustín (*De Ordine*, II, 19, 50). Creemos que todo el diálogo está muy influido por Varrón. Con razón advierte Dyroff sobre la frecuencia de las palabras *coaptatio, coaptare*, en este diálogo: "Hier scheint nicht Platon und sicher nicht Aristoteles zugrunde zu liegen, vielmehr ein Mann, der von Chrysipp, dem Stoiker, gelernt hat" (*Aurelius Augustinus*, 25).

[33] Cfr. Bohnenblust, *Die Entstehung des Moralprinzips*, Arch. für Gesch. d. Philosophie 27 (1913), pág. 171 u. 187.

lógos y de la virtud. Para Cicerón: "Artes uero innumerabiles repertae sunt docente natura"[34].

La Estoa Media quiere hacer del *lógos* algo humano; la Estoa Antigua aspira a hacer del hombre algo divino. De acuerdo con esta mentalidad se entiende el siguiente pasaje de Cicerón:

Qua quidem de re, quamquam adsentior iis, qui haec omnia (sc. animalia) regi natura putant, quae si natura neglegat, ipsa esse non possit, tamen concedo, ut qui de hoc dissentiunt, existiment quod uelint, ac uel hoc intellegant, si quando naturam hominis dicam, hominem dicere me; nihil enim hoc differt... Iure igitur grauissimi philosophi initium summi boni a natura petiuerunt et illum appetitum rerum ad naturam accommodatarum ingeneratum putauerunt omnibus[35].

Y sobre este asunto, aunque estoy de acuerdo con aquellos que piensan que todos estos seres (los animales) son dirigidos por la naturaleza y que si ella los descuidase no podría ser ella misma, admito sin embargo que los que son de opinión diferente piensen como quieran, pero tengan en cuenta al menos que cuando hablo de la naturaleza del hombre, me refiero al hombre; pues ninguna diferencia hay en ello... Con razón, por tanto, los filósofos de más peso han derivado de la naturaleza el principio del bien sumo, y creyeron que el impulso de las cosas acomodadas a la naturaleza es connatural a todos los seres.

W. Eckstein formula así la última norma de moralidad en los estoicos:

> Esta respuesta, que hallamos indicada en los sofistas y aparece claramente en los estoicos, es la atribución del *deber*, que no puede ser algo artificial, como las normas positivas, a la naturaleza, ya la naturaleza del hombre o la del todo[36].

Pero con decir que la naturaleza constituye esa norma del deber no está todo dicho. Eckstein precisa más su pensamiento:

> En sí mismo (no en la *Weltordnung*) halló el estoico la exigencia obligante e insoslayable de la ley moral, que nosotros comprendemos sociológicamente como fondo de lazos sociales, y así proyectaba esta ley que no se hallaba incorporada a las ordenaciones positivas de su época, a la naturaleza, que deviene por su parte el sujeto y presupuesto de la norma moral y jurídica[37].

Es verdad. Pero tampoco esta respuesta de Eckstein nos acaba de satisfacer. Cuando el estoico dice que el yo es la norma última, se debe preguntar: ¿Y qué soy yo? ¿Soy un producto de esa naturaleza material o soy una emanación del *lógos*, que tiene su asiento en la región del éter y desde allí influye en la naturaleza material que vemos en torno nuestro? Si soy un producto de la naturaleza material o un vástago de la humanidad, mi norma moral la encuentro en la naturaleza material o en el hombre. Esta última es

[34] *De legibus*, I, 26.
[35] *De finibus*, V, 33.
[36] W. Eckstein, *Das antike Naturrecht*, Wien, 1926, pág. 7.
[37] *L. c.*, 109.

la solución de la Estoa Media. Pero si procedo de la divinidad, que en un tiempo existió sola y después produjo el mundo dando forma a la materia inerte, entonces el origen de mis normas morales debe estar allí donde también se encuentra el de mi propia naturaleza, es decir, en el seno de Dios, del que procedo. Esta es la solución de la Estoa Antigua y de la Nueva. Las consecuencias sociales de ambas teorías son claras. La misión pedagógica de Zenón, Crisipo, Séneca..., está en conducir a los hombres al *lógos* "sobresustancial". ¿Qué valen para ellos las normas detalladas o los catálogos de normas, de recetas y reglas? Basta una sola: "membra sumus corporis magni", es decir, de un cuerpo integrado por hombres y dioses.

La justicia o el ὀρθὸς λόγος consistirá en conformarse a la ley eterna de ese inmenso cuerpo cósmico. Panecio, Posidonio y Cicerón, por el contrario, solamente exigen que el hombre cumpla sus deberes con los hombres.

Eos autem, quorum uita perspecta in rebus honestis atque magnis est, bene de re publica sentientes ac bene meritos aut merentes, sicut aliquo honore aut imperio adfectos, obseruare et colere debemus; tribuere etiam multum senectuti: cedere iis qui magistratum habebunt: habere delectum ciuis et peregrini: in ipsoque peregrino priuatimne an publice uenerit: ad summam, ne agam de singulis, communem totius generis hominum conciliationem et consociationem colere, tueri, seruare debemus[38].

Pero debemos respetar y honrar a aquellos cuya vida se destacó en acciones bellas y grandes, y a los que dotados de buenos sentimientos hacia la república la sirvieron y la sirven, lo mismo que a los investidos de algún honor o mando; también debemos conceder mucho a la vejez; respetar a los que ocupen una magistratura; observar la distinción entre ciudadano y extraño, y, respecto a éste, tener en cuenta si vino como particular u oficialmente; en resumen, para no detenernos en cada particularidad, hemos de honrar, proteger y vigilar por el común trato e intimidad de todo el género humano.

La justicia consiste en adaptarse a la sociedad humana. Lo que es útil al Estado, es bueno, y por lo mismo será bueno y santo también para los ciudadanos. Tal es la posición de la Estoa Media respecto de la justicia. Su actitud se parece a la de Platón. Pero le falta el esplendor de aquel mundo de las ideas en que está envuelta la justicia platónica. Le falta la atmósfera religiosa en que se mueve siempre Platón con sus mitos. Para que el ciudadano pueda vivir según esta justicia popular, manda Posidonio establecer una legislación clara, suficiente y detallada. Cicerón dice así:

Honesta quoque et turpia natura diiudicanda sunt[39].

Será necesario también distinguir según la naturaleza lo noble de lo vicioso.

El sabio deberá también imponer las leyes al estilo de Posidonio, porque los hombres son seducidos por los placeres.

[38] Cic., *De off.*, I, 149.
[39] *De legibus*, I, 45.

Quoius blanditiis corrupti, quae natura bona sunt, quia dulcedine hac et scabie carent, non cernunt satis [40].

Corrompidos por los refinamientos, no distinguen suficientemente lo que por naturaleza es bueno, porque carece de esa dulzura y seducción.

De ahí la necesidad de que el sabio se sienta llamado por la naturaleza:

Quomque se ad ciuilem societatem natum senserit, non solum illa subtili disputatione sibi utendum putabit [41].

Y cuando sienta que él nació para la sociedad civil, pensará que no sólo ha de servirse de ese tipo de razonamiento abstracto (como Crisipo o Catón).

La profunda grieta que se abrió entre la antigua Estoa y la media está cubierta por la gran semejanza de expresiones en ambas escuelas. Pero las diferencias, con todo son patentes, como lo demuestra claramente Cicerón. La humanidad, cuyas diversas eras comienzan con inundaciones y pestes, tiene una moral y una sociología menos rígida que la que, consumida por el fuego, ha renacido. En realidad, la Estoa Media apenas tiene ya nada del antiguo Pórtico. Entre éste y Séneca hay el vínculo común de la dependencia de Dios, pero con la diferencia de que Séneca tiene una alta idea de las personas, que incluye relaciones interpersonales entre Dios y los hombres; más aún, no existe persona sin relaciones interpersonales. Séneca dedica el lib. IV *De beneficiis* al tema de la gratitud a Dios, contra Epicuro, y a las pocas semanas de terminar la obra, escribe la *Epist.* 81 sobre el mismo tema, considerando la gratitud como algo divino (*Ep.* 81, 3); la Estoa antigua no llegó a cultivar este aspecto de la interpersonalidad, como Séneca.

---

40 *L. c.*, I, 47.

41 *L. c.*, I, 62. Con esta "subtilis disputatio" está unido lo que Bill llama "la transposition de la loi dans la sphère divine" (Bill, *La morale et la loi*, pág. 33): Bill atribuye estos pensamientos a Heráclito: que debió encontrarlos también en Solón. Como fuentes se aducen los misterios órficos.

B. LAS DOS CIUDADES

Zenón inició su actividad de político teórico y utopista enseñando que el hombre no debía habitar en ciudades y pueblos (ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν) separados los unos de los otros y con diversas legislaciones, sino que a todos los ciudadanos les debemos considerar como compañeros y conciudadanos. Todos debemos llevar una vida común formando un cosmos con una ley general, a manera de rebaño que se apacienta gobernado por igual ley [42].

Este es el estilo que Cicerón clasificaba de "agudo" y de no popular, en oposición al estilo de Panecio [43]. La ciudad principal que los hombres forman es, según los antiguos estoicos, la ciudad celestial, que comprende hombres y dioses. La ciudad de aquí abajo no es digna de aprecio; se llama ciudad pero no lo es, porque ciudad quiere decir una convivencia urbana (ὥσπερ ἀγέλης συννόμου) y una multitud de hombres que habita bajo la ley. Ahora bien, los estoicos antiguos, ya lo hemos visto, no consideran como dignas de tal nombre las legislaciones que rigen las ciudades de la tierra [44].

La Estoa Media no negó lo principal de la ciudad grande del cosmos; pero junto a ella había que reconocer también sus derechos a las ciudades terrenas, especialmente a Roma, que por su misma santidad y leyes ordenadas aspiraba a ser una ciudad universal que abarca a todos los hombres:

Etenim quis est tam uaecors, qui... cum deos esse intellexerit, non intellegat eorum numine hoc tantum imperium esse natum, et auctum et retentum?... pietate ac religione, atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique per-

¿Quién hay, pues, tan insensato que..., sabiendo que los dioses existen, no entienda que es gracias a su favor cómo este tan gran poder ha nacido, crecido y se conserva?... Con piedad y religión, y con esta excepcional convicción de saber que

---

42 Plutarco, *De Alexandri virt.*, I, 6, pág. 329 B: SVF, I, 262.

43 Cicero, *De legibus*, III, 14.

44 La idea comunitaria da un paso indudable sobre los sistemas precedentes que se limitaban solamente a la ciudad. De esta opinión es Pölmann (*Geschichte der sozialen Fragen*, 3.ª ed., II, págs. 268-274. Véase también Wendland, *Die hellenistische römische Kultur*, Tübingen, 1912, págs. 41-45.

spexímus, omnes gentes nationesque superauimus [45].

todo es dirigido y gobernado por el poder de los dioses, superamos a todos los pueblos y países.

Cicerón pasa más adelante. Para él la patria natural no es el cosmos sino la localidad determinada en que uno ha nacido. Así, por ejemplo, la "patria naturae" de Catón es Tusculum, su "patria ciuitatis" es Roma; y como legislador, es de opinión que todos los munícipes de cualquier municipio deben tener las dos patrias en esta forma [46]. El pensamiento de Zenón aparece completamente trastocado en este pasaje de Marco; pero no nos atreveríamos a atribuir ideas tan contrarias a la tradición estoica a todos los autores de la Estoa Media sin pruebas claras para ello [47].

Séneca explica con toda precisión el hecho de que todo hombre pertenece a las dos ciudades, y las obligaciones que cada una de ellas le impone. Dice así:

Duas res publicas animo complectamur, alteram magnam et uere publicam, qua dii atque homines continentur... alteram cui nos adscripsit condicio nascendi, haec aut Atheniensium erit aut Carthaginiensium... Quidam eodem tempore utrique rei publicae dant operam, maiori minorique, quidam tantum minori, quidam tantum maiori. Huic maiori rei publicae et in otio deseruire possumus, immo uero nescio an in otio melius, ut quaeramus, quid sit uirtus, una pluresne sint, natura an ars bonos uiros faciat [48].

Imaginemos que existen dos repúblicas: una grande y verdaderamente pública, que incluye a dioses y hombres...; otra, la que nos fijó la circunstancia de nuestro nacimiento, que podría ser Atenas o Cartago... Algunos rinden culto a ambas patrias simultáneamente, a la grande y a la pequeña, otros sólo a ésta, algunos a aquélla únicamente. A esa grande la podemos servir incluso en el descanso quizá mejor que de otro modo, con tal de que nos preocupemos de qué es la virtud, si son varias o una sola, si es la naturaleza o el arte lo que hace hombres rectos.

Estas obligaciones las expone más claramente al decir:

Epicurus ait: non accedet ad rem publicam sapiens nisi si quid interuenerit. Zenon ait: accedet ad rem publicam nisi si quid impedierit. Alter otium ex proposito petit, alter ex causa. Causa autem illa late patet: si res publica corruptior est quam ut adiuuari possit, si occupata est malis, non nitetur sapiens in superuacuum nec se nihil profuturus inpendet: si parum habebit auctoritatis aut uirium nec illum erit

Epicuro dice: no se acercará el sabio a la administración pública, a no ser excepcionalmente. Zenón dice: tomará parte en la administración, a no ser que algo se lo impida. Uno busca el descanso directamente; el otro, como una consecuencia. Pero esta causa es muy amplia: si la patria está tan corrompida que no tiene remedio, si está en poder de bandidos, no se esforzará inútilmente el sabio ni se sa-

---

45 Cicero, *De harusp. resp.*, 19.

46 Cicero, *De legibus*, II, 5.

47 Para los diversos sentidos de la palabra *patria* en Cicerón, véase también *De leg.*, I, 5; II, 3; *De rep.*, I, 8. Cfr. Sprey, K., *De M. Tullii Ciceronis politica doctrina*, Diss. Amsterdam, 1928.

48 Séneca, *Dial.* VIII, 4. *De otio*, 4.

admissura res publica, si ualetudo illum impediet, quo modo nauem quassam non deduceret in mare, quomodo nomen in militiam non daret debilis, sic ad iter, quod inhabile sciet, non adcedet. Potest ergo et ille, cui omnia adhuc in integro sunt, antequam ullas experiatur *tempestates*, in tuto subsistere et protinus commendare se bonis artibus et inlibatum otium exigere, uirtutum cultor, quae exerceri etiam quietissimis possunt[49].

crificará por nada: si tiene escasa autoridad o fuerzas y, rechazado de la vida pública, si su salud le incapacita —del mismo modo que no botaría un navío averiado y no se alistaría estando enfermo—, no emprenderá de este modo un viaje imposible. Ese, pues, en el que todo este se reúne, puede —incluso antes de soportar temporal alguno— quedarse a cubierto y protegerse inmediatamente por medios inteligentes, viviendo en descanso absoluto, cultivando las artes, que pueden ser cuidadas incluso en los lugares más apartados.

Lo esencial es que cada uno sea útil a los demás en cuanto le sea posible:

Ut prosit hominibus; si fieri potest multis, si minus paucis, si minus proximis, si minus sibi[50].

Ser útil a los hombres; si es posible, a muchos; si no, a pocos; si menos, a los parientes; si todavía menos, a sí mismo.

1. SOCIEDAD DE HOMBRES Y DIOSES

Agustín describe con notable claridad el concepto que tenía de la naturaleza divina en su época maniquea: todos los rasgos pertenecen a la representación de la antigua Estoa sobre el mundo y la divinidad. El pasaje constituye una prueba decisiva de la identidad de las doctrinas agustinianas y estoicas en la física y metafísica. El pasaje es como sigue:

Ego itaque incrassatus corde nec mihimet ipsi uel ipse conspicuus, quidquid non per aliquanta spatia tenderetur uel diffunderetur uel conglobaretur uel tumeret uel tale aliquid caperet aut capere posset (concepto estoico de *lógos* y de *corpus*), nihil prorsus esse arbitrabar... Ita etiam te, uita uitae meae, grandem per infinita spatia undique cogitabam penetrare totam mundi molem (compenetración y mezcla de la Estoa) et extra eam quaquauersum per inmensa sine termino (doctrina de la Estoa Antigua sobre lo infinito), ut haberet te terra, haberet caelum, haberent omnia et illa finirentur in te, tu autem nusquam. Sicut autem luci solis non obsisteret aeris

Y así, con el corazón apesadumbrado, incapaz de leer claramente en mí, pensaba que cuanto no se extendiera por un determinado espacio, o no se esparciera o condensara o se hinchara o no admitiera o pudiera admitir alguna de estas combinaciones, era nada en absoluto... De modo que también a ti, vida de mi vida, te concebía inmenso, penetrando por todas partes la masa entera del universo a través de los espacios infinitos, y fuera del universo, extendido sin término en el infinito, de modo que la tierra te contenía, y el cielo y todas las cosas, y que todas tenían en ti su límite, sin tú tenerlo en sitio alguno. Pero, así como la masa de aire, de este

[49] *L. c.*, VIII, 3.
[50] *L. c.*, VIII, 4.

corpus, aeris huius, qui supra terram est, quominus per eum traiceretur penetrans eum non dirumpendo..., sed implendo eum totum, sic tibi putabam non solum caeli et aeris et maris, sed etiam terrae corpus peruium et ex omnibus maximis minimisque partibus penetrabile ad capiendam praesentiam tuam, occulta inspiratione intrinsecus et extrinsecus administrante omnia (concepto estoico de πρόνοια), quae creasti [51].

aire que está sobre la tierra, no obstaculiza a la luz del sol, ni la impide penetrar, atravesándola sin romperla..., sino llenándola completamente, así pensaba yo que la masa del cielo, del aire, del mar y de la misma tierra te era practicable y se dejaba penetrar por ti en todas sus partes, grandes o pequeñas, para abrazar tu presencia, inspirando tu oculto soplo, desde dentro y desde fuera, a todo lo que creaste.

El mismo Agustín ha transcrito la concepción varroniana menos completa acerca de la divinidad [52]. En diversos pasajes hemos examinado las características de la concepción estoica de la divinidad. No es preciso insistir más en este punto.

Sociedad significa semejanza. El formar una sociedad los hombres y los dioses sería hacer a los dioses semejantes a los hombres, o a los hombres semejantes a dioses. ¿Cabe tal semejanza dentro del sistema estoico? La teoría de que los hombres y los dioses forman una unidad y una sola realidad no es ninguna solución adecuada, porque un ser único no forma sociedad. Si hombres y dioses están unidos con vínculos sociales necesitan cumplir con las tres condiciones siguientes:

1.° Coincidir en una forma común por la cual todos participan en una misma realidad.

2.° Ser personas diferentes.

3.° Que esas personas se comuniquen mutuamente por una acción positiva en esa forma común; es decir, que haya interacción. Los árboles y los animales no pueden formar sociedad porque, aun cuando convengan en formas comunes, les falta esa interacción por la que se comuniquen contínuamente una forma o una realidad común.

En el Estoicismo la primera de estas tres condiciones queda cumplida por el *lógos,* de que todos los seres se comunican en mayor o menor grado. Todos ellos convienen en esa forma general del *lógos.*

La segunda condición puede también quedar satisfecha en los hombres y dioses en virtud del ἰδίως ποιόν, que admiten tanto los autores de la antigua Estoa como Posidonio y Séneca. Queda por cumplirse la condición de la interacción. La forma que en ella se comunique debe ser completamente supramaterial, pues se trata de seres que sólo pueden comunicarse en la forma común del *lógos,* que todos ellos pueden comunicar. Queda por tanto la única posibilidad de comunicarse por experiencia interna espiritual, es decir, mediante una conciencia *tú* y *nosotros* de orden espiritual. ¿Existe para el estoi-

[51] *Confessiones,* 7, 2; ML 32, 733.
[52] Cfr. *De civitate Dei,* VII, 23.

co esa interacción o esa conciencia *tú* y *nosotros* entre hombres y dioses? Contestemos paso a paso a esta última pregunta de la sociología estoica.

2. INTERACCIÓN DIVINO-HUMANA

a) *La Estoa trató de relacionar hombres y dioses.* — A la Estoa se le hizo en la antigüedad la injusticia de tratársela como atea, del mismo modo que en nuestros días se le ha hecho la de tratarla como filosofía materialista. Entre las filosofías precristianas no creemos que ninguna otra merezca un puesto más honroso que la Estoa en la historia de la teología. Bastaría como prueba el libro segundo del *De natura deorum* de Cicerón [53], en el que están condensados los mayores y más felices esfuerzos de la teodicea pagana por adquirir una base verdaderamente racional. Los epicúreos quedan descartados en el libro primero; los académicos en el libro tercero toman una posición de ataque basados en las objeciones de Carnéades contra la Estoa. El escéptico Sexto no encuentra adversario más digno que la Estoa para justificar sus dudas. San Agustín, al defender la ciencia cristiana contra la teología pagana, usa también el procedimiento de medir sus armas con el representante más preclaro de la teología pagana, que es Varrón, discípulo de la Estoa en estos tratados, en cuanto lo podía ser un ecléctico. La doctrina de Séneca sobre la divinidad es objeto de alabanza por parte de San Agustín.

Otro pasaje importante para la unión entre el hombre y los dioses se halla también en Cicerón [54]. En la ordenación del material no estuvo Cicerón muy acertado. Marco adopta como tesis la prestancia del hombre en el ordenamiento jerárquico de la naturaleza. Este privilegio se basa en la razón humana (§ 22). La *ratio* funda la "societas hominis cum deo (una societas rationis, iuris et ciuitatis)" [55]. Hasta ahora los conceptos de Cicerón son oscuros y vagos. Se podría sospechar que utilizó fuentes de la Estoa Media. En el § 24 su exposición se orienta en una dirección muy diversa: la transición se hace sin preparación ninguna. Esto significa que Cicerón copió aquí sencillamente de su fuente con correcciones insignificantes del pasaje, aunque no correspondía exactamente a su criterio. Así escribe:

Nam cum de natura hominis quaeritur, disputari solet, et nimirum ita est ut disputatur, perpetuis cursibus conuersionibusque caelestibus extitisse quamdam maturitatem serendi generis humani, quod spar-

Pues cuando se trata de la naturaleza del hombre, se suele afirmar y con razón que en el perpetuo rodar y transformarse de las cosas celestes llegó a darse una cierta madurez apta para la germinación

[53] Cfr. el análisis de esta obra en Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et L'Evangile*, París, 1932, págs. 92 ss. El capítulo lleva como título: "L'echec des philosophes"; los únicos filósofos que se esfuerzan seriamente para defender la divinidad, son los estoicos.

[54] *De leg.*, I, 23-24.

[55] *L. c.*, 23.

sum in terras atque satum diuino auctum sit animorum munere, quomque alia, quibus cohaererent homines, e mortali genere sumpserint, quae fragilia essent et caduca, animum esse ingeneratum a deo [56].

del género humano, que, después de ser esparcido y sembrado por las tierras, fue acrecentado con el divino don del espíritu, de modo que los hombres habrían tomado de un origen mortal todo aquello de que están formados, cosas que serían frágiles y perecederas, pero su espíritu estaría creado por la divinidad.

Con intención o sin ella, Cicerón ha dejado oscuro el punto más importante de esta exposición. Aquella *maturitas serendi generis humani,* ¿se ha presentado sólo una vez o en repetidas ocasiones? No hay razón alguna para creer que en aquellos *perpetuis cursibus conuersionibusque* solamente se ha dado una vez. Por lo tanto, la doctrina coincide con la palingenesia de la antigua Estoa, transmitida a ejemplo de Crisipo juntamente con la teoría de las alteraciones cósmicas. De todas maneras los conceptos son imprecisos (perpetuis cursibus conuersionibusque caelestibus). Es el tema de *Gén.,* 1, 1-27.

Volvamos a la cuestión de la unión con Dios. Sospechamos que Cicerón omitió la palabra principal, la *societas originis cum deo*: el hombre procede de Dios. Es la creación de *Gén.,* 2, 7 ss. y tema de la Alianza.

Conforme a esto podemos determinar los principales rasgos de la unión entre el hombre y Dios. Se trata de una real *societas* con exigencias mutuas, que se debe entender cósmicamente, más que moralmente. Vamos a analizarlo más detenidamente. Se trata de una *societas rationis, ciuitatis et originis.* El nudo de la dificultad de esta triple relación se halla para la Estoa Media en la *societas et communitas rationis*; para la antigua Estoa en la *societas et communitas originis.*

Ni Platón ni la Academia pueden compararse con la Estoa en la teología. Es cierto que las obras de Platón están imbuidas en un misticismo y en un sentimiento religioso que no encontramos en la Estoa, pero es un sentimiento fundado en leyendas y mitos, no en la objetividad filosófica que la ciencia exige. Como filósofo, Platón no encuentra argumento más fuerte que el del movimiento material cósmico para probar la existencia de Dios. El mundo es a manera de un disco que se mueve sobre un eje inmóvil. Luego hay algo que no se mueve y mueve al mundo. Ese ser inmóvil, motor del mundo, es Dios [57].

Como se ve, la noción de la divinidad basada en este argumento tiene que representar a un Dios que apenas se diversifica de la materia. Basta dar una ojeada por el libro *De natura deorum* para persuadirse de la superioridad de

---

[56] *L. c.,* 24. Leemos *omni animali* (los codd. tienen ōmi āī o sólo ōmi). Cfr. Cic., *De nat. deor.,* III, 34; *Tusc.,* I, 40. En el § 43 deduce Cic. la capacidad "espiritual" para salir de "este aire" y ponerse en contacto con Dios.

[57] Platón, *Leges,* X, 893 b.

la teodicea estoica, así por la riqueza de argumentos distintos como por la profundidad de algunos de ellos [58].

b) *La Estoa se esforzó en dar base científica a la religiosidad popular para poner en contacto a los hombres con los dioses.* — Basados los estoicos en que Dios es en el mundo lo que el alma es en el cuerpo ("ut perinde in mundo ignis omnia gubernet sicut animus in nobis") [59], se pusieron a clasificar las funciones de los dioses en la naturaleza, incorporando así a su teología todas las supersticiones populares. En el libro VI, 9, *De civitate Dei,* reproduce San Agustín una tabla de dioses que corresponde al libro XIV de Varrón [60]. Otra división se halla en Servio y en Tertuliano [61].

---

[58] La teología de la Estoa, según Jaeger proviene del joven Aristóteles, aún platónico. De los cuatro argumentos de Cleantes sobre la existencia de Dios, el primero y el cuarto serían de Aristóteles: los otros dos procederían de Demócrito y Pródico (cfr. Jaeger, W., *Aristoteles,* pág. 167). Añádese que Cleantes incurrió en otro defecto al entender mal las hipótesis de Pródico y Demócrito. Para la religiosidad y teología de Aristóteles, Jaeger se funda en el siguiente fragmento de Simplicio: "Que Aristóteles piensa en algo superior a la mente y al ser, es claro por lo que escribe al final del libro sobre la oración diciendo claramente que Dios es mente o algo superior a la mente" (frag. 46): ὅτι γὰρ ἐννοεῖ τι ὑπὲρ τὸν νοῦν καὶ τὴν οὐσίαν 'Αριστοτέλης δηλός ἐστι πρὸς τοῖς πέρασι τοῦ περὶ εὐχῆς βιβλίου σαφῶς εἰπὼν ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστιν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοοῦ. La frase de Aristóteles es mucho más materialista que esa expresión claramente neoplatónica, pues corresponde totalmente con la doctrina básica de Aristóteles sobre el fin, que se encuentra ya en los diálogos aristotélicos: Dios es para el mundo, lo que para nosotros es el alma. Ahora bien, nuestra alma procede de nuestra materia, pues es la entelequia del cuerpo material del hombre: por lo tanto es una forma de origen material, terminación de un proceso material. También el cosmos en su unidad mucho mayor debe tener su entelequia: esta es el éter, que se da más o menos inteligente, pues la entelequia del cosmos tiene que ser más perfecta que la de las cosas terrenas. Esta tesis la podemos corroborar con el contexto de Simplicio, que habla solamente del *télos*: "el *télos* es doble, uno perfectísimo y acabadísimo, el otro más parcial" (*l. c.,* 485, 25): διττὸν δὲ τὸ τέλος, τὸ μὲν ἄριστον καὶ τελικώτατον, τὸ δὲ μερικώτερον. Esto es lo que quiere probar Simplicio con la cita de Aristóteles y la duplicidad del movimiento. Las palabras de la cita de Simplicio: ὅτι ἐννοεῖ τι ὑπὲρ τὸν νοῦν καὶ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν sobrepasan el materialismo del contexto. Simplicio hubiera aducido pruebas de este ἐννοεῖ, si hubiera encontrado algo más importante que la definición de Dios, como ἢ νοῦς... ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοοῦ. Por lo tanto, tampoco el ἐννοεῖ significa, *creer* o *afirmar*: la definición no admite más consecuencias, que una condicional, sobre la doctrina, sobre la finalidad, que no es incompatible con la teoría materialista sobre el concepto de Dios.

[59] Tert., *Ad nationes,* II, 2.

[60] Reproducimos dicho esquema resumiendo a Agahd. (*De Varronis rer. div. et hum.* lib. I, XIV, XV, XVI, *ab August.* in *lib. de civ. Dei,* I, VI, VII, Leipzig (1896), pág. 21):

A) Di qui ad ipsum hominem pertinent:
  1) qui pertinent ad semina concepta vel concipienda;
  2) qui hominem a prima infantia usque ad nuptias producunt;
  3) di nuptiales seu coniugales.

B) Di qui non ad ipsum hominem pertinent:
  1) qui ad victum: agrestes, pecuarii, pomarii;
  2) qui ad alia necessaria: di bellici, di pecuniarii, qui ad loca pertinent.

Cfr. Agahd, R., Jahrb. class. Philol. Fleckeisen Supp., 1898, pág. 21.

[61] Cfr. Tertuliano. *Ad nationes,* II, 9; Servius, *Ad Aen,* VIII, 275 (schol. Daniel); E.

Estas clasificaciones suponen el mayor esfuerzo de la antigüedad pagana para armonizar la fe con la ciencia y para dar cabida a la religiosidad dentro de la filosofía. El mismo intento hemos podido observar en Zenón al examinar el argumento del fundador de la Estoa para probar la existencia de un dios racional mediante las relaciones que unen entre sí a los diversos reinos de la naturaleza. Pero ¿qué prueban estos argumentos?

> Si ex oliua modulate canentes tibiae nascerentur, num dubitares, quin inesset in oliua tibicinii quaedam scientia? quid, si platani fidiculas ferrent numerose sonantes? idem scilicet censeres, in platanis inesse musicam. Cur igitur mundus non animans sapiensque iudicetur, cum ex se procreet animantes atque sapientes? [62].

Prescindiendo tal vez de los principios evolucionistas actuales, con sus dobles personalidades, por mucho que cantaran y tocaran los plátanos y las higueras, no les haríamos ahora el honor de considerarles como músicos. No nos cabe en la cabeza la posibilidad de que en los seres del cosmos haya actividades personales. Pero el estoico veía las cosas de otro modo; todas ellas tienen recíprocamente en el mundo exigencias y derechos mutuos más inviolables que los derechos y exigencias mutuas de los hombres.

Las supersticiones populares no llegaron a incorporarse a la filosofía estoica. Cicerón, a pesar de sus grandes alabanzas a la religiosidad de los romanos, no creía en ella. Séneca se ríe de los cultos populares:

Non sunt ad caelum eleuandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat [63].	No es preciso elevar los brazos al cielo, ni pedir al guarda del templo que nos introduzca hasta las orejas de la imagen para que así podamos ser mejor escuchados.

El conocido himno de Cleantes al sol es la producción religiosa mejor que conocemos de procedencia estoica. Pero los pensamientos y sentimientos que reproduce no encierran nada exclusivamente estoico. La misma invocación πολυώνυμε, única que podía tener relación con la teoría estoica, pues la Estoa atribuye igualmente a Dios todos los nombres y propiedades de la naturaleza, es un epíteto sumamente usado en la lírica religiosa. Así comienza también, por ejemplo, la oda horaciana ("O nata mecum consule Manlio") [64]

Schwarz, *De M. Terentii Varronis apud Sanctos Patres vestigiis* Fleckeisens Annalen Suppl. Bd., XV, pág. 421. Según dicha clasificación los dioses se dividen en "sempiternos" y "factos ex hominibus"; estos segundos son "privati et communes".

[62] Cic., *De nat. deor.*, II, 22. La inteligencia inmanente al cosmos lleva consigo "*la racionalidad de los irracionales*". Cfr. A. Orbe en *Studia Missionalia*, 19 (1970), págs. 335-357. Entre otros cita Orbe a Pohlenz: *Tierische und menschliche Intelligenz* (Kleine Schriften, I, 294); G. Trape: *De Philonis libro qui inscribitur* 'Αλέξανδρος; Plutarco: *De sollertia animalium*. Cfr. también Sexto Emp.: *Adu. Pyrrhon.*, I, 62-77. Sexto, basado en Crisipo, se inclina a la superioridad del perro y otros animales tanto en el *lógos endiáthetos* como en el *prophorikós*.

[63] Séneca, *Ep.* 41, 1.

[64] Horacio, *Odas*, III, 21.

con la enumeración de determinados nombres de la divinidad. Norden[65] aduce muchos ejemplos parecidos, entre ellos también el himno de Cleantes. Neustadt llega a la misma conclusión por el análisis del epíteto πολυώνυμος[66]. Festugière ha reunido una multitud de nombres con que es nombrada la divinidad en los papiros mágicos:

> Ce qui importe... le plus dans ces pratiques, c'est la prononciation du nom divin, avec l'accent et les gestes requis[67]. Pour être sûr de ne le pas omettre (le nom magique), on multiplie les dénominations[68].

Estos nombres santos de la divinidad pertenecen a una ciencia divina. La religión de entonces no poseía el calor vital necesario para penetrar en una filosofía tan radicalmente crítica como era la de la Estoa. Si el estoico buscaba un estímulo en la fe popular para sus investigaciones científicas, no lo hacía por apagar su ardiente deseo de verdad y de vida interior. Con todo, ¿cómo llegó el sabio estoico a buscar la verdad en el pueblo ignorante? Lo que buscaba en la teología popular era lo mismo que pretendía hallar en la lengua y en la etimología de las palabras. Así como el pueblo le daba en el vocabulario, más o menos viciado, un punto de apoyo para la investigación de las propiedades íntimas de las cosas, así también en los nombres de los dioses y en los ritos veía una especie de mina científica, que por una cuidadosa investigación le podía descubrir el conocimiento de la divinidad o *lógos* cósmico.

Pero ese *lógos* cósmico para los estoicos fue solamente la causa ordenadora de la materia. La perfección de Dios no supera a la perfección de las formas que la materia admite en el cosmos y en la humanidad.

La providencia divina no tiene otra función que el modelar el mundo y los hombres, dando a cada cosa su naturaleza y los medios posibles para el perfeccionamiento último de esta naturaleza. A un estoico le hubiera parecido incomprensible que Dios se uniera con los hombres o que el sabio pudiera pretender unirse con Dios, como un hombre se junta con otro. Sin duda Séneca es una excepción cuando nos habla de las emociones religiosas del alma que se conmueva hasta lo más profundo de su ser. En estos momentos cree él que está en unión con la divinidad, pero (según la interpretación ordinaria, inspirada en el criterio de considerarle influido por la antigua Estoa) se relacionaría con una divinidad identificada con su propio espíritu. Entre Dios y él falta en la Estoa Antigua la diversidad (*alteritas*) de personas, necesaria para que resulte una amistad o compañía. Este paso lo dio Séneca impugnando a Epicuro en el tema de la gratitud a Dios, que incluye alteridad personal.

---

65 Norden, *Agnostos Theos*, Lpz., 1921, pág. 159.
66 Neustadt, Hermes, 66 (1931), pág. 389.
67 Festugière, *l. c.*, pág. 285.
68 *L. c.*, 286.

Ciertamente no podemos atribuir a toda la Estoa el radicalismo filosófico de Séneca. Séneca fue el primer impugnador abierto de la religión pagana del pueblo y del Estado. Con razón escribe Marchesi:

> Contra el mito pagano Séneca da la primera verdadera batalla sin miramientos y sin piedad[69].

Así Séneca. Ninguno de los estoicos antiguos y medios ve en Dios una persona perfectamente separada de nosotros, sino que consiste en el sentimiento religioso divinizador, y carecería de sentido querer establecer con Él una compañía interior. Muy acertadamente dice Karl Holl[70].

> Dem christlichen Theologen wurde es zur Frage, was für die hellenischen Philosophen keine Frage war, wie Gott und Mensch zusammenkommen können.

3. UN ESQUEMA DE SOCIOLOGÍA DIVINO-HUMANA

En la *Ciudad de Dios* hallamos un esquema de filosofía social que San Agustín toma de Varrón y que éste atribuye a su maestro Antíoco, según parece desprenderse del contexto. Este pasaje nos puede servir de breve recapitulación de las ideas sociales estoicas, que casi en el mismo orden hemos analizado en nuestro trabajo. He aquí el párrafo aludido:

> Hanc uitam beatam etiam socialem perhibent esse, quae amicorum bona propter se ipsa diligant sicut sua, eisque propter ipsos hoc uelit, quod sibi: siue in domo sint, sicut coniux et liberi et quicumque domestici: siue in loco, ubi domus est eius, sicuti est urbs, ut sunt hi qui ciues uocantur: siue in orbe toto, ut sunt gentes, quas ei societas humana coniungit: siue in ipso mundo, qui censetur nomine coeli et terrae, sicut esse dicunt deos, quos uolunt amicos esse homini sapienti, quos nos familiarius angelos dicimus[71].

> Dicen que la vida feliz, para serlo, tiene que ser vida social, en la que se ame el bien de los amigos como tal y como si fuese bien propio, deseándoles a ellos todo cuanto uno desea para sí, ya que uno conviva con ellos, como son la mujer e hijos y cualesquiera domésticos, o ya vivan en la misma localidad, a la que pertenecen los ciudadanos, ya en todo el orbe de la tierra, como son las naciones todas a las cuales está uno vinculado por los lazos de la humana sociedad, ya en todo el mundo, comprendiendo cielo y tierra, con los dioses que creen amigos del hombre, y nosotros con más llaneza llamamos ángeles.

---

[69] Marchesi, *Séneca,* pág. 415.

[70] Die Antike, I, 172: "El teólogo cristiano se halló ante un problema, que no lo fue para los filósofos helénicos: ¿cómo pueden unirse Dios y el hombre"?

[71] Agustín, *De ciu.,* XIX, 3, 2; ML 41, 627. Cfr. *De ciu.,* XIV, 7:

Post ciuitatem uel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societatis humanae, incipientes a domo, atque inde ad urbem, deinde ad orbem, progrediendo uenientes.

Después de la ciudad y la urbe, viene el orbe de la tierra, en el que ponen el tercer grado de la sociedad humana, comenzado de la familia, pasan de allí a la urbe, y de allí al orbe.

Cfr. Filomusi Güelfi, *Encyclopedia giuridica,* 703, 771 ss.

Según esto, la sociabilidad es como una derivación de la vida feliz, que el hombre sabio lleva dentro de sí; de ese manantial perenne e inmanente brota la sociabilidad, que no es sino un amor que se va ensanchando como en ondas concéntricas, empezando por los amigos familiares, siguiendo por los ciudadanos y extendiéndose por fin a toda la humanidad y a los dioses mismos. El pasaje es paralelo, aunque no idéntico en el orden, al que Horacio usa para enumerar los grados del amor:

Qui didicit, patriae quid debeat et quid amicis,
Quo sit amore parens, quo frater amandus et hospes [72]

4. ¿ORIGEN DE VARRÓN O DE ANTÍOCO?

Mas nos es preciso preguntar: ¿Es este esquema de Varrón genuinamente estoico? Estudiemos la procedencia por los nombres que en todo este capítulo figuran. Que San Agustín lo tome directamente de Varrón, no cabe ponerlo en tela de juicio. La *Ciudad de Dios* es en sus líneas generales una obra destinada a salvar el prestigio del cristianismo del tono despectivo con que de él se hablaba en los círculos intelectuales del paganismo, derrotado ya en realidad, pero ufano todavía por su historia cultural, que podía presentar obras tan monumentales como las *Antiquitates rerum humanarum et diuinarum* de Varrón. San Agustín va haciendo la crítica de aquel libro tenido como insuperable por los paganos, al mismo tiempo que construye por su cuenta la silueta excelsa de la *Ciudad de Dios*, ante la cual son como sombra los monumentos paganos que Varrón trata de ensalzar en su vastísima obra. Mas, aparte de esta índole general del libro, San Agustín en estos mismos capítulos desarrolla un análisis de los fundamentos últimos de la filosofía pagana enseñada por Varrón. Al tropezar de nuevo con el nombre de Varrón unas líneas después de la cita aducida, no podemos dudar de que no es otro el filósofo de quien ha tomado toda la materia del capítulo. Mas, para fijar la influencia de Antíoco, nos es necesario analizar los dos párrafos siguientes, que son como siguen:

De bonorum autem et e contrario malorum finibus negant ullo modo esse dubitandum, et hanc inter se et nouos Academicos adfirmant esse distantiam, nec eorum interest quidquam, siue Cynico siue alio quolibet habitu et uictu in his finibus, quos ueros putant, quisque philosophetur.

De los fines (o de los ideales = *de finibus*) de los bienes o por el contrario de los males, dicen que no hay en ellos lugar a discusión; añaden que ésta es la diferencia que les separa a ellos de los nuevos académicos, y que no les importa que sea cínico o de cualquier otro hábito el que filosofe conforme a estos ideales [73].

[72] *De arte poet.*, 312 ss.: "Él sabe qué se debe a la patria y qué a los amigos, con qué tipo de cariño debe quererse al padre, al hermano y al huésped".

[73] San Agustín, *l. c.* Queremos fijar el sistema empleado por San Agustín en la tra-

El párrafo no parece que pueda atribuirse sino a un estoico, a quien no le importa le tachen de cierta concomitancia con los cínicos con tal de salvar los principios fundamentales de su filosofía. Panecio nunca hubiera consentido en esta camaradería con los cínicos [74]. Los nuevos académicos, es decir, los sucesores de Carnéades, hacen pensar en las diferencias entre el académico Filón, maestro de Antíoco Ascalonita, y este su discípulo, que frecuentaba la Estoa o simpatizaba con ella más de lo que a su maestro le hubiera agradado [75]. Y prosigue San Agustín:

Ex tribus porro illis uitae generibus, otioso, et quod ex utroque compositum est, hoc tertium sibi placere adseuerant; haec sensisse atque docuisse Academicos ueteres Varro adserit auctore Antiocho, magistro Ciceronis et suo, quem sane Cicero in pluribus fuisse Stoicum quam ueterem Academicum uult uideri.

De aquellas tres clases de vida contemplativa, activa y mixta, dicen que la que más les agrada es la mixta. Y Varrón dice que ésta fue la doctrina de los Académicos antiguos, apoyándose para ello en Antíoco, maestro suyo y de Cicerón. De quien dice Cicerón que en muchas cosas fue más estoico que académico antiguo, que es lo que quiere aparecer [76].

De modo que Varrón quiere sostener que la doctrina que ha desarrollado es de la Academia Antigua, y para ello cita la autoridad de su maestro Antíoco; por lo tanto, la doctrina toda la toma en este punto de los libros de su maestro o de sus apuntes de discípulo. Pero los académicos nuevos les achacan de estoicismo y Cicerón, sin apego especial a los unos ni a los otros, les hace más estoicos que platónicos. Analicemos el contenido mismo del capítulo, para ver si se parece más a Platón o a la Estoa [77].

En los Académicos Posteriores de Cicerón se advierte el mismo esfuerzo que en Varrón para exponer como herencia platónica la doctrina de la Estoa. La fuente es también Varrón:

Breuiter sane minimeque exposita est... a te, Varro, et ueteris Academiae ratio et Stoicorum: uerum esse autem arbitror, ut Antiocho nostro familiari placebat, correctionem ueteris Academiae potius quam aliquam nouam disciplinam putandam [78].

Breve en verdad, y concisamente fue expuesta por ti, Varrón, tanto la doctrina de la Antigua Academia como la de los estoicos: tengo sin embargo como cierto, lo que a nuestro querido Antíoco le gustaba, que ha de postularse una corrección

---

dición de las citas, y eso con palabras de R. Agahd, *l. c.*: "Ordine Varroniano saepe per aliquod continua capita seruato auctoris sui uerba neque deprauare neque cum alienis commiscere solet." (Sobre San Agustín y Varrón: E. Schwarz, *De M. Terentii Varronis apud Sanctos Patres uestigiis,* Fleckeisens Annalen, Supp. Bd., XV).

[74] Cfr. Cic., *De off.*, I, 148.

[75] Cfr. Cic., *Acad.*, pr., II, 22.

[76] Agustín, *l. c.*, XIX, 3.

[77] Sobre la posición y doctrina de Antíoco, véase Heinemann, *Poseidonios' met. Schriften,* I, 43-45; Finger, Ph., *Rhein. Museum,* 1932, págs. 158 ss., 171 ss.; Lörcher, A., *Das Fremde und das Eigene in Ciceros Büchern de fin.* Halle, 1911, págs. 288 ss.; cfr. también Theiler, *Vorbereitung des Neoplatonismus*; Strache, H., *Der Eklektizismus des Antiochos* v. *Askalon.*

[78] *Ac. post.*, I, 43.

de la Academia Antigua, más bien que alguna otra disciplina.

Eam quoque... correctionem explicabo, sicut solebat Antiochus[79].

E incluso aclararé esta corrección, como solía hacer Antíoco.

5. VARRÓN DEPENDE DE LA ESTOA

Muchas de las ideas, y aun las más de ellas, pueden ser tenidas en el pasaje anterior como de patrimonio platónico; así por ejemplo, la preferencia por la vida contemplativa y activa simultáneamente fomentadas. Aun el mismo Aristóteles, al describir el origen de la sociedad humana, pasa del individuo a la familia y de la familia a la ciudad progresivamente[80]. Pero estas coincidencias casuales no son suficientes para atribuir ni a Platón ni a Aristóteles la propiedad literaria del original que maneja Varrón, ni de las ideas en él contenidas. Por de pronto, los párrafos citados acusan un cosmopolitismo que hubiera excitado la más profunda indignación lo mismo en Platón que en Aristóteles y en cualquier platónico digno de tal nombre.

Al principio del capítulo figura otro párrafo incompatible con la psicología platónica, donde Varrón abraza la sentencia de que:

Hominemque nec animam solam, nec solum corpus, sed *animam simul et corpus* esse arbitratur.

El hombre ni es alma sólo, ni cuerpo *sólo, sino que piensa que es simultánea*mente cuerpo y alma[81].

Pero hay otro rasgo que delata una diferencia más profunda entre los párrafos citados y los sistemas platónicos y aristotélicos; y es que para Platón la vida social, concentrada toda en la ciudad, no es más que un medio para llegar al ἀγαθόν, que se identifica en último término con la justicia. Para Aristóteles, la vida social en sus diversas manifestaciones es un medio para formar a la ciudad y mediante ella ser uno feliz. Para el autor de los párrafos anteriores, la vida social es algo que mana de la personalidad del sabio que lleva en su virtud y sabiduría la fuente de la felicidad. Para Platón, el hombre no es nada; para Aristóteles, el hombre es fin de todo; para la Estoa, el hombre es principio de todo en cuanto que en él encarna el *lógos*, que no es otra cosa que la ciencia o la virtud. Esta última es la idea que late en el capítulo copiado por San Agustín y por ello principalmente la consideramos como de procedencia genuinamente estoica. Más arriba comentamos una frase en la que nos dice Cicerón que los estoicos buscan en todas las cosas el ἡγεμονικόν, que él traduce "principatus", es decir, lo principal de cada género de cosas. Pues bien, lo principal en este pequeño esquema de filosofía social

[79] *L. c., I, 35.*
[80] Aristóteles, *Política,* 1252 a 1 ss.
[81] San Agustín, *l. c.*

es el hombre sabio y feliz, es la personalidad humana que ha logrado su perfecto desarrollo; de él se difunde la vida social y con ella la felicidad primeramente a los amigos domésticos, después a los conciudadanos y a los mismos dioses. Según esto, el método que nosotros hemos seguido para estudiar la filosofía social de la Estoa parece estar bien trazado. Estudiamos ante todo la personalidad humana, especialmente en el sabio, pues sólo en él llega a tener el hombre su perfección esencial; después fuimos analizando las relaciones sociales que dimanan de esa personalidad como de fuente última de toda sociabilidad.

De este modo podemos aplicar a la filosofía social lo que Varrón dice del sumo bien al principio del capítulo; dice así San Agustín:

Primum, quia summum bonum in philosophia non arboris, non pecoris, non Dei, sed hominis quaeritur, quid sit ipse homo quaerendum putat. Sentit quippe in eius natura duo esse quaedam, corpus et animam.

Ante todo, piensa (Varrón) que hay que estudiar qué es el hombre, porque la filosofía trata de investigar no el sumo bien de las plantas ni de los animales ni de Dios, sino del hombre. Y siente que en su naturaleza hay dos cosas, el cuerpo y el alma [82].

Conforme a este procedimiento, estudiamos también nosotros primeramente lo que para la Estoa es el hombre dentro de esa jerarquía de seres enumerados por Varrón, examinando los pasajes estoicos que nos descubren el resultado a que llegaron en el análisis interno de la personalidad humana mediante la propia experiencia.

6. PROCEDENCIA DEL ESTOICISMO ANTIGUO, NO DEL MEDIO

El pasaje tomado de Varrón no proviene de Panecio ni de ningún discípulo suyo. La primacía que el individuo obtiene sobre la comunidad nos confirma en las mismas opiniones. Para Panecio, Posidonio y Cicerón la ciudad es la norma última de la moralidad y el fin último a que aspiran las tendencias sociales del individuo; en cambio, para la antigua Estoa y para Séneca, el fin último de la sociabilidad y la norma de la moralidad lo constituye el sabio como individuo. Esta discrepancia entre la Estoa Media y la Antigua la trataremos con una comparación entre este párrafo varroniano y otro análogo de Cicerón, o lo que equivale en este caso, de Panecio, en el libro primero *De officiis*. He aquí cómo se expresa Cicerón:

Gradus autem plures sunt societatis hominum. Ut enim ab illa infinita discedatur, propior est eiusdem gentis, nationis, linguae, qua maxime homines coniungun-

Muchos son, pues, los tipos de sociedad humana. Si prescindimos de aquel más general, el más inmediato es el constituido por la igualdad de raza, pueblo y lengua, sien-

[82] San Agustín, *De civ. Dei,* l. c.

tur. Interius etiam est eiusdem esse ciuitatis. Multa enim sunt ciuibus inter se communia: forum, fana, porticus, uiae, leges, iura, iudicia, suffragia, consuetudines, praeterea et familiaritates multisque cum multis res rationesque contractae. Artior uero colligatio est societatis propinquorum. Ab illa enim inmensa societate humani generis in exiguum angustumque concluditur [83].

do esta última el motivo principal de que los hombres estén reunidos. Más intimidad se da si son además de la misma ciudad. Ciertamente muchas son las cosas que los conciudadanos tienen en común: el foro, templos, pórticos, caminos, leyes, derechos, la justicia, votos, costumbres e incluso amistades y contratos mercantiles en una gran medida. Más reducida, ciertamente, es la ligazón de la sociedad familiar. Es que partiendo de esa inmensa sociedad del género humano se llega a este tipo reducido y pequeño.

Ni una palabra sobre el individuo. La persona particular desaparece como desaparece en la república de Platón. Tampoco merece atención alguna la comunidad del género humano; el despego con que de ella se habla no puede ser mayor: "ut enim ab illa discedatur infinita...". Con esto desaparecen los dos polos sobre los que gira la sociedad de la antigua Estoa, que son el individuo y la sociedad universal toda de hombres y dioses. Estos dos valores son sustituidos por la ciudad y la raza; el helenismo de Panecio elimina el cosmopolitismo de los antiguos estoicos. Lo mismo extirpaba las exageraciones individualistas del sabio estoico, que había dado lugar a las paradojas más importantes de la Estoa. Zenón y sus inmediatos sucerores no querían nada ni con la idea de la ciudad ni con la de raza.

A continuación compara Tulio las tres clases de sociedad que los panecianos más estiman; la de la familia y parentesco; la de los amigos, ya sean socios o compañeros en la vida de sociedad, y la de la ciudad o república. La primera da el origen a las otras dos; la segunda es la más amable; la más importante en dignidad es la tercera.

Id autem (coniugium) est principium urbis et quasi seminarium rei publicae (§ 54).

Nihil autem est amabilius nec copulatius, quam morum similitudo bonorum (praesertim iustitia et liberalitas) (§ 56).

Sed... omnium societatum nulla est grauior, nulla carior quam ea, quae cum re publica est unicuique nostrum. Cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares; sed omnes omnium caritates patria una complexa est: pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere, si ei sit profuturus? (§ 57).

Este, pues (el matrimonio), es el origen de la ciudad y como una especie de semillero de la república.

Nada es más deseable ni une más que la semejanza de las virtudes (especialmente la justicia y la liberalidad).

Pero... de todos los lazos sociales, ninguno es de tanto peso, ninguno más valioso que aquel que cada uno de nosotros tenemos con la república. Queridos son los padres, queridos los hijos, los familiares; pero la patria sola incluye todos los afectos de todos: en favor de la cual, ¿qué buen ciudadano no afrontaría la muerte, si llegara a presentársele la ocasión?

[83] Cic., *De off.*, I, 53.

De estas tres sociedades o amistades sólo la segunda, la de los amigos virtuosos, es la que puede ser apetecida por el sabio estoico de la genuina Estoa, y aun en ésa el sabio dará la pauta y norma de la amistad. Las otras dos ciudades y amistades quedan para los académicos y aristotélicos, pues pertenecen a una ideología completamente distinta. Terminemos el análisis que hemos emprendido del pasaje varroniano con las siguientes declaraciones:

a) El pasaje de San Agustín hay que atribuirlo a Varrón y a Antíoco; este último sigue en él a los antiguos estoicos.

b) La sociología que dicho pasaje contiene se basa completamente en el concepto de la personalidad humana, que tiene su representación más genuina en el sabio.

c) Dicho pasaje es incompatible con la sociología de la Estoa Media, que se basaba más bien en la sociología platónica.

RELIGIOSIDAD OCCIDENTAL Y ESTOICISMO

Intentemos resumir en un cuadro histórico el desarrollo del movimiento estoico. El Estoicismo floreció sucesivamente en su paso del Oriente al Occidente, logrando entre los occidentales un arraigo mayor que en su patria de origen. Los grandes estoicos occidentales fueron Catón, Séneca, Lucano, Musonio, Epicteto y Marco Aurelio [1]. Marco Aurelio es el pensador retraído y desconfiado, que sólo influyó en círculos reducidos y aristocráticos. Su escepticismo, y su alto rango imperial eran incompatibles con la popularidad, rasgo característico de Zenón y de sus discípulos instalados al aire libre en la *Stoá Poikíle* de Atenas, en contraste con las auténticas escuelas griegas, que disponían de suntuosos edificios en la Academia, en el Peripato y en los Jardines de Epicuro. Tampoco el influjo de Catón y de Musonio fue muy extenso: el primero por falta de obras escritas; el segundo, porque apenas se han conservado de él más que fragmentos sueltos, como los pensamientos morales recogidos por Clemente de Alejandría [2]. Lucano, aunque estoico, pertenece al campo de la poesía. Sólo quedan las figuras conocidas e influyentes de Séneca y de Epicteto.

---

[1] A Marco Aurelio se le llama "el último de los estoicos". Pero un siglo más tarde Porifirio y Longino hablan todavía de estoicos contemporáneos. En Atenas, Trifón "estoico y platónico" veía en Plotino un plagiario de Numenio (Porfirio, *Vita Plotini* 17). En carta al mismo Porfirio habla Longino de los estoicos Temístocles, Febión, Annio y Medio (*Vita Plotini* c. 20). J. M. Rist ha dedicado a Marco Aurelio observaciones atinadas en el estudio del concepto del tiempo. A nuestro juicio, Rist deja en claro la escasa representatividad *estoica* de Marco Aurelio. Al contraponerle a los maestros antiguos, dice Rist que al emperador se le escapa la interrelación de la Ética y de la Física en la Estoa (J. M. Rist, *Stoic Philosophy,* Cambridge (1969), págs. 283-288). Sólo añadiríamos que esa conexión entre Ética y Física constituye, a nuestro parecer, la zona superior de la Metafísica estoica, que se les había escapado también a Panecio y Posidonio en gran parte, por haber preferido la mentalidad culturalista y libresca de Grecia al pensamiento sapiencial primitivo, más universal. Esta apreciación es la que nos ha hecho seguir un método histórico filosófico distinto del que adoptan los que de su tiempo decía Séneca, lamentándose: "non vitae, sed scholae discimus. Vale" (Séneca, *epist.* 106, 12).

[2] Cf. *C. Musonii Rufi reliquiae,* Leipzig (1905), ed. O. Hense. Los fragmentos recogidos por Clemente pueden verse en M. Spanneut: *Le stoicisme des Pères de l'Église de Clément de Rome a Clément d'Alexandrie.*

A pesar de sus cargos y de sus inmensas riquezas, Séneca supo dialogar con el pueblo tanto como los maestros más oídos, incluso el esclavo Epicteto. Quintiliano censura tanto a Séneca como a la juventud de su tiempo por estar los escritos de Séneca —poco atildados en el estilo— en manos de todos, con peligro de la pureza estilística [3]. Pero históricamente lo decisivo es que mientras Nerón obtenía triunfos efímeros y políticamente organizados en las ciudades griegas, Séneca era el pensador admirado por el Occidente, en el momento en que comenzaba a independizarse de la hegemonía cultural helénica.

Lo extraño es que Séneca, Musonio y Epicteto dieron a la Estoa occidental una entonación heroica de censores de vicios [4] que no había tenido en sus predecesores, incurriendo en el peligro de desfigurar la fisonomía del estoico ideal. En cambio, Cicerón con su escepticismo contemporizador —sin ser estoico— daba a conocer con la ayuda de Diodoto, único representante auténtico del Estoicismo entre sus maestros, los arcanos del sistema estoico que su huésped permanente le comunicaba con la pericia de un profesional. Gracias a los fondos doctrinales así transmitidos por el académico retoricista Cicerón y por rivales del Pórtico, como Plutarco, Galeno y Sexto Empírico, o por antologistas como Laercio, Estobeo y Aecio, se conoce hoy la filosofía del Pórtico, y con ellos podemos detectar en Séneca una metafísica desconocida en Grecia e inaccesible, no sólo para un improvisador como Cicerón, sino para los mismos profesionales de la Historia de la Filosofía excesivamente polarizados por el pensamiento griego. Resultado de este descubrimiento de Séneca pensador, hemos creído necesario corregir el juicio de valor expresado en el título de la obra de Heinemann: *Poseidonios metaphysische Schriften,* pues en las discusiones de Séneca con Posidonio, el metafísico es Séneca, y no viceversa, pero con una Metafísica, según la cual, los occidentales "nuestros antepasados creyentes fueron estoicos" [5].

Una vez descubierto el verdadero fondo filosófico de Séneca, su estoicismo revela en el subsuelo de la tradición histórica occidental, en que se educó, estratos prehistóricos de una cultura inmemorial, que vuelven a aflorar en el Occidente cristiano, sobre todo en el pensador africano Agustín, a quien indebidamente se le considera más influido por el platonismo, que apenas conoció, que por el estoicismo occidental común en todo con los pensadores hispanos, y especialmente con Séneca. Con extrañeza creciente hemos ido apreciando en Séneca y Agustín posturas semejantes o idénticas en temas tan básicos como el proceso cognoscitivo, la participación activa del influjo irradiante

[3] "Tum autem solus hic (Séneca) in manibus adolescentium fuit... Amabant autem magis quam imitabantur" (Quintiliano, *Inst. orat.* X, 1, 125).

[4] Quintiliano llama a Séneca "egregius insectator uitiorum", después de decir de él que tenía "ingenium facile et copiosum, plurimum studii, plurima rerum cognitio", añadiendo en el platillo de los defectos que alguna vez fue engañado por sus colaboradores: "aliquando ab his quibus inquirenda quaedam mandabat, deceptus est" (*l. c.*, cfr. pág. 260).

[5] "Maiores nostros, qui crediderunt, stoicos fuisse" (Séneca, *epist.* 110, 1).

del lógos, la teoría general de las causas reducibles a sólo la causa agente (no admitida por Aristóteles)[6], la concepción histórico-filosófica del tiempo moral en su realidad objetiva formada por el lógos divino y humano, y el carácter sacral de la persona y de la sociedad humana subordinadas a la voluntad de Dios, e incluso auxiliada con la asistencia personal de genios y divinidades inferiores[7].

Además, prescindiendo de matices irrelevantes, se observa una afinidad profunda entre el carácter sapiencial del pensamiento de Occidente y los orientales; lo que delata el origen común y religioso de una cultura primitiva teocéntrica y logocéntrica, que en otros pueblos —especialmente en los helenos— se deja invadir por la mitología y el racionalismo[8].

¿Dónde situar el punto de divergencia de estas dos culturas enfrentadas, la una sapiencial y la otra mítica y naturalista? La clave puede estar en un elemento bien elegido pero incorrectamente formulado por Dexipo en el siguiente pasaje, donde critica a los estoicos por hacer a los *incorporales*, realidades *consistentes*:

Θαυμάζω δὲ τῶν Στωϊκῶν χοριζόντων τὰς ἕξεις ἀπὸ τῶν ἑκτῶν. ἀσώματα γὰρ μὴ παραδεχόμενοι καθ' ἑαυτά, ὅταν ἐρεσχηλεῖν δέον ᾖ, ἐπὶ τὰς τοιαύτας διαλήψεις ἔρχονται[9].	Admírome de los estoicos, que separan las *tenciones* (= hábitos) y las cosas tenidas. Pues no admitiendo que los incorporales existan en sí mismos, cuando quieren marearle a uno se descuelgan con estas opiniones.

Es un nuevo aspecto más general de la encrucijada señalada en el vol. I, págs. 333-370 entre la *Dialéctica* y la *Metafísica*. Para iniciar el análisis de la diferencia apuntada por Dexipo, comencemos por observar que en sus ideologías respectivas los griegos y los estoicos fueron consecuentes, los primeros al renunciar al título de *sabios*, y los segundos al honrar con esa denominación a sus respectivos pensadores profesionales. La *sabiduría* griega, de existir, tiene que ser una *tención* poseída por uno mismo en su interior. Ahora bien, ¿quién va a ser tan presuntuoso que se atribuya a sí mismo la posesión inmanente de la sabiduría? En consecuencia, no puede uno aspirar a esa *tención*, ya que me falta la cosa tenida. En cambio, para los estoicos la sabiduría es algo que ha de venir desde fuera y hacerse inmanente en mi interior. ¿Por qué voy a renunciar a que se me comunique esa *tención*, aunque no tenga la cosa tenida?

---

[6] Es de interés la equivocación de Suárez (*Disp. met.* XII, 3, 4) al decir de Agustín, que parece haber tomado de Platón, la frase crucial: "omnis causa efficiens est", que se halla en Séneca, *epist.* 65, 4.

[7] Séneca, *Epist.* 110, 1.

[8] Véase lo dicho en el vol. I, págs. 366-371.

[9] Dexipo, *In Aris., cat.*, págs. 50, 31, ed. Busse: SVF, II, 461. El comentador aristotélico emplea el término ἕξις, como Aristóteles, en sentido positivista; el ἑκτόν en sentido logo-céntrico; el de ἀσώματον en sentido estoico, y el καθ' ἑαυτό en sentido aristotélico, impersonal y cosista. Aristóteles no puede en modo alguno considerar a Dios como persona y como hegemonikón καθ' ἑαυτόν del mundo filosóficamente.

Ambas posiciones son explicables dada la diversidad fundamental de cultura y religión. Donde es más discutible la interpretación estoica de Dexipo es al identificar, según parece, los καθ' ἑαυτά (= *cosas en sí*) con los ὑπάρχοντα (= *cosas reales o existentes*), sin advertir que una cosa es existir *en sí* o subsistir como un ente autónomo (καθ' ἑαυτό) y otra el existir en realidad *de algún modo objetivo* (ὑπάρχειν). Además, los *en sí* subsistentes pueden ser individuos inanimados, animales o personas racionales. El abismo señalado por la extrañeza de Dexipo ante las *tenciones* desligadas de las *cosas tenidas*, responde a dos culturas cuya oposición se puede apreciar en los diversos conceptos de justicia, aplicada a múltiples sectores de la vida. En otro lugar planteamos el debate de Diógenes Babilonio, partidario del punto de vista corriente entre los griegos en el precio del trigo importado en tiempo de carestía, Antípatro, quien exigía una tasa absolutamente justa de circunstancias normales, impuesta por el *lógos* [10]. Ambos están conformes en juzgar defectuosa la *epiqueya* o arbitraje, pero disienten en la apreciación de las normas de la *ratio* o del *lógos*. Antípatro recurre a la recisión de la *ratio* absoluta y universal, no a la *ratio* tal como la comprende el pueblo, sino el *Hegemonikón* subsistente sin el soporte de la materia [11].

Este paso del arbitraje del *epieikés* a la *ratio*, y de la *ratio* del vulgo humano a la *Ratio* absoluta de Dios —que, como veremos, se consumará definitivamente en Séneca y en el Cristianismo— es de una importancia crucial en la historia de la religión y de la vida humana. En la *religión*, porque se pasa del concepto de un Dios bueno en sí mismo pero arbitrario en el gobierno del mundo, favorable a unos y contrario a otros, al concepto de un Dios cuya

---

[10] Cfr. *supra*, II, pág. 148.

[11] Acerca del *hegemonikón*, cfr. vol. I, págs. 76, 110, 115, 169, 199, 302, unas veces aplicado a Dios, otras al hombre, siempre como persona, rasgo característico del *hegemonikón* estoico frente al *hegemonikón* helénico que sólo indica jefatura político-militar, como se puede ver aún en Platón *Phaedr.* 252 e, *Protag.* 352 b y *Phil.* 55 d. En el sentido estoico el *hegemonikón* estoico tiene su máxima y proprísima aplicación en Dios. En su aplicación al hombre presenta el problema de la inmortalidad del alma, en cuanto ésta incluye el *hegemonikón* además de las ocho partes o facultades de la misma. El tema puede verse planteado en J. M. Rist (*Stoic philosophy*, págs. 256-276) partiendo de la distinción entre el *hegemonikón* y el *logistikón*, facultad cognoscitiva discursiva incluida en el *hegemonikón*. Rist estudia, además, el *hegemonikón* en función del *daimon*. Es un problema conceptual arduo, cuya complejidad brota —a nuestro parecer— de empalmar un término de origen o predominio mítico-religioso, como es el *daimon*, con el *hegemonikón*, que es un concepto popular desmitologizado. Lo importante es que toda el alma es desgajable del cuerpo quedando la duda sobre la duración de la supervivencia de las almas, más extensa en unas que en otras según la *constitutio* adquirida, pero siempre como una ἕξις incorpórea capaz de pervivir sin el ἑπτόν. Sexto Empírico (*Adu. math.* IX, núms. 66-73, *adu. phys.* I) expone el mito griego del Hades, la doctrina epicúrea de la evaporación de las almas y la teoría estoica de la preexistencia de las mismas, antes de que el cuerpo se apoderara de ellas, cuando aún no ha intervenido como *causa* de la coexistencia con el cuerpo, y mucho antes todavía cuando estaban las almas solas consigo mismas sin salir del sitio propio del sol y sin bajar a la región sublunar. Sobre el *hegemonikón* muy bien Bonhöffer, en *Epictet.*, págs. 94-112.

bondad infinita es al mismo tiempo Sabiduría y Razón exenta de arbitrariedades y sinrazones. Dios, que en Platón es Bondad pero no es Razón, "nunca es injusto en modo alguno, sino justísimo en lo posible" [12], pero sólo "en lo posible", no en forma absoluta, como la Ratio infinitamente perfecta, según el Estoicismo definitivo y el Cristianismo. La justicia de Zeus no puede eliminar las vicisitudes de la fortuna o τύχη, según creencia universal de los griegos, que Séneca no admite en modo alguno y el Cristianismo rechaza.

Las consecuencias de esta doble actitud religiosa afectan a todos los sectores de la vida, y especialmente a la administración de la justicia, que en última instancia el griego somete al ἐπιεικής y los estoicos a la *ratio*. Analicemos algunos aspectos [13].

De Antípatro, que rechazaba las consideraciones de la buena *suerte* en el campo de la economía, pasemos al *homo ludens*, sector de importancia muy acusada en la cultura clásica y en la nuestra. Las leyes convencionales que regulaban el deporte antiguo y siguen hoy regulando la vida deportiva, no siempre responden a los imperativos de la razón y de la justicia perfecta, dejando a la *suerte* un margen de influencia que la *Ratio* estoica nunca concedió ni aprobó. Las leyes del juego admiten —hoy como entonces— decisiones arbitrales válidas, que la razón no puede aprobar como tales. Supongamos que en el momento decisivo de un campeonato mundial de balón, en circunstancias discutibles que se podrían examinar y conocer exactamente con los medios modernos, un jugador queda gravemente lesionado, mientras el contrario tira a la portería. El árbitro toca a fin de juego, declara fortuita la lesión y válido el tanto, mientras el público protesta airado, convencido de que la lesión ha sido producida intencionadamente en una agresión brutal. Las leyes convencionales de los juegos olímpicos y del deporte actual someten al *homo ludens* al fallo del árbitro, y es inútil toda protesta por razonable que parezca. El *epieikés* dictamina en forma inapelable. Así en Grecia y en el deporte moderno. El Estoico no puede menos de atribuir a la *ratio* el derecho de dictaminar contra toda arbitrariedad injusta del *epieikés* y contra cualquier agresión criminal del jugador.

Fuera de los juegos deportivos y olímpicos hay otros espectáculos en los que la autoridad gubernativa y judicial puede imponer e impone de hecho normas supremas dictadas por la Razón y un Derecho natural que no admite

---

12 Platón, *Teeteto*, 176 c; cf. *Polit.* 273 bc. La imposibilidad de que el Demiurgo de Platón evite la existencia del mal, es una preocupación constante del helenismo, como puede verse en el *Comentario* de Proclo al *Tim.* 375, 1-376, 10. Cfr. texto y traducción en nuestro *Ammonio Sakkas*, I, págs. 252-254.

13 En el vol. II, pág. 148, hablamos de la oposición aparente entre el legislador y el *epieikés* explicando la teoría suareciana sobre la *Epiqueya en la sociedad cambiante* (Anuar. Fil. de Derecho, XIII, 1967-8), 231-253. Suárez admite la acción propia de la epiqueya sólo en materia contingente, cuyos cambios llevan consigo la *cessatio legis intrínseca* —no extrínseca— es decir por que lo exige la *Ratio* absolutamente sin la interferencia arbitraria del *epieikés*.

epiqueyas ni excepciones. Las leyes agonales del mundo helénico influyeron en la política y en la misma dialéctica concediendo a la suerte (= τύχη) y al destino (= μοῖρα) una intervención incontrolada, que en la administración de la justicia presenta contrastes notables, según se apliquen criterios helénicos o principios estoicos y cristianos.

Un contraste notorio es el de las normas de aplicación de justicia antiguas y modernas al facineroso y al viandante, en los que podríamos llamar Derechos de Circulación y Penal. El *peregrinus* antiguo viajaba con su buena o mala estrella, protegido sólo por un derecho elemental y precario, de sorpresa en sorpresa. El turista moderno está sometido con protocolos y seguridades a un sistema extremadamente racionalizado, donde se trata de evitar todo imprevisto. El *peregrinus* estaba a merced del *epieikés* con quien se encontraba en el camino. El turista lo tiene todo racionalizado, según normas objetivas y fijas.

En el Derecho Penal va ocurriendo el fenómeno contrario, como lo notamos al hablar del tiempo estoico [14]. El juez antiguo dictaba la sentencia conforme a las normas de la justicia objetiva señaladas por la Ratio. El juez moderno tiende a transformarse en educador y psiquiatra, atento a las circunstancias eventuales del sujeto criminal, más propenso al sentimiento de la misericordia que a los postulados de razón. Pero este contraste se advierte ya desde el tiempo de Séneca. En el tribunal de Cesarea, Tertulo —por razones gubernativas inspiradas en la política— se congratula de hablar delante de Félix, invocando su espíritu de epiqueya (Ac. 24, 4) [15], a favor del pueblo judío contra Pablo, y en cambio Pablo, al hablar en el tribunal de Festo ante Agripa, se congratula de que el monarca "sea conocedor de todas las cosas" [16].

Son dos tendencias contrapuestas —aunque también complementarias— que se entrecruzan en la religión y en la vida, a niveles unas veces transcendentes y otras triviales, que se dan en el Derecho político, regido ordinariamente tanto en la antigüedad como en el mundo moderno con predominio acusado de los factores fuerza y suerte, con interferencias racionalistas propensas al fixismo, y se repiten en el Derecho eclesiástico, más abierto por principio al respecto absoluto a la Ratio divina y a la obediencia a la voluntad de Dios, aunque no sin interferencias emergentes naturalistas y contemporizadoras con los signos de los tiempos.

Son dos estilos constantes y contrarios: uno de ellos, providencialista y teocéntrico, se polariza en torno a los poderes sobrenaturales de la Ciudad de Dios vivificada por ἕξεις sin soportes naturales del mundo material; el otro, en cambio se adhiere tenazmente a los ἐκτά de los poderes triunfantes en la ciudad del mundo y en la historia. Una de las corrientes se presenta aliada con

---

14 Cfr. vol. II, pág. 227, n. 27 con el art. de R. Alberca Lorente: *Psicopatías y Delincuencia,* en *Los Delincuentes mentalmente anormales,* Madrid (1961-2), págs. 37-66.

15 *Ac.* 24, 4.

16 *Ac.* 26, 3.

la filosofía helénica y el positivismo moderno, y la otra con la filosofía del Pórtico y el pensamiento cristiano.

A la vista de esta red de corrientes encontradas no es difícil observar que el foco principal de las bifurcaciones se halla en el concepto de Dios y de su justicia, desde el cual se agrandan las separaciones en el decurso de la Historia misma del Estoicismo. En sus principios se podría tal vez poner en duda la exactitud de la interpretación de Dexipo. En efecto, habría que ver si los pasajes de Zenón y Cleantes relativos a la Providencia de Dios y a su gobierno, justifican la extrañeza de Dexipo sobre la *hexeis* sin *hektá*. Para afirmarlo disponemos de los testimonios siguientes: Según Tertuliano,

> Zenón separa a Dios de la materia cósmica, y dice que Dios corre por la materia como la miel por el panal [17].

Tertuliano añade en otro pasaje:

> Los estoicos dicen que Dios corre por la materia como la miel por el panal [18].

Los antiguos consideraban la miel como producto especialmente elaborado por Júpiter. Según esto, el mundo constaría de dos elementos, uno sustantivo y permanente, capaz de ser poseído como algo fijo —elemento comparable al panal— y otro fluyente, que se apodera y cualifica al conjunto, que sería la miel. ¿Justifica este dualismo la interpretación de Dexipo? Más convincente sería tal vez este otro pasaje del mismo Tertuliano:

> Según vuestros sabios, el lógos, a saber, la palabra y la razón, consta ser el Hacedor del Universo. A éste le define Zenón en "el Hacedor", que formó todo con su disposición: él es el Fatum (= lo Dicho), Dios, alma de Júpiter y necesidad de todas las cosas [19].

Cicerón atribuye a los discípulos de Zenón las creencias del maestro:

> Cleantes, oyente de Zenón lo mismo que Aristón antes mencionado, dice que el mundo es dios, atribuyendo este nombre a la mente y alma de la naturaleza y al ardor último altísimo envolvente que abraza al Todo, denominado éter, llamándolo dios sin vacilar [20].

Plutarco le atribuye creencias astrales, cuando dice:

> Cleantes opinaba que el mundo está quieto y la tierra circula por la eclíptica girando en torno a su eje [21].

---

17 Tertuliano, *Adu. nationes*, II, 4.
18 Tertuliano, *Adu. Hermogen.*, II, c. 44; SVF, II, 1036.
19 Tertuliano, *Apologet.*, 21.
20 Cicerón, *De natura deorum*, I, 27.
21 Plutarco, *De facie in orbe lunae*, c. 6, 3; SVF, I, 499.

En la inmensidad del cielo habitan los astros, que son seres divinos, de los cuales el sol se alimenta con los vapores del Océano, según Cicerón[22]. Estas creencias no son efecto de especulación filosófica, sino convicciones difundidas por las costas mediterráneas, como dice Platón en un pasaje del *Cratylo*:

> Pienso que los primeros habitantes de Grecia creían sólo en los dioses que ahora admiten los bárbaros: el sol, la luna, la tierra. Y por su naturaleza (móvil) los llaman θεούς de θεῖν (= correr)[23].

El testimonio platónico sobre las creencias de los bárbaros anteriores a los griegos, confirma la existencia de una religión prehelénica astral, pero espiritualista y transcendente —distinta de los cultos naturalistas de Pan, dios cornudo de la vegetación y fecundidad adorado en la Arcadia, extendida por la cuenca del Mediterráneo—. Tertuliano confirma la existencia de esas creencias en el Occidente, hablando de las tradiciones africanas:

Aiunt quidam, propterea deos appellatos θεούς, quod θεῖν pro currrere ac motari interpretatio est. (Ergo) uocabulum istud non est alicuius maiestatis[24].	Hay quienes dicen que se llaman *deos* = θεούς, porque el θεῖν es la traducción de correr y moverse. Por lo tanto, no es nombre de majestad alguna.

La observación de Tertuliano sobre la falta de *maiestas* de las divinidades estelares o de los espíritus celestes, es significativa. Es posible que la falta de *maiestas* corresponda al carácter *popular* no *civil* expuesto por Varrón en su descripción del género, que "*mythicón* appellant, quo maxime utuntur poetae", en contraposición al "*physicón,* quo philosophi; ciuile, quo populi. Primum, inquit, quod dixi, in eo sunt multa contra dignitatem et naturam immortalem ficta"[25]. Del tercero añade:

Tertium genus est, inquit, quod in urbibus ciues, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent (...). Prima, inquit, theologia maxime accommodata est ad theatrum[26].	Del tercer género dice es el de los ciudadanos en las ciudades, que principalmente deben conocer y practicar los sacerdotes (...). La primera está acomodada especialmente al teatro.

La *teología física,* propia de los filósofos, contra la que Varrón nada tiene que censurar, es la de los estoicos antiguos y demás filósofos contemporáneos. La *Teología civil,* propia de las ciudades griegas, era la del panteón indoeuropeo fundamental, que responde a los dioses, que hemos visto citados por Tito Livio más arriba[27], equivalentes al panteón de Homero y de Hesiodo. En la Teología *popular* entran todos los otros dioses que carecen de prestancia oficial

---

22 Cicerón, *De natura deorum,* II, 40.
23 Platón, *Cratylo,* 379 b.
24 Tertuliano, *Adu. nationes,* II, 4.
25 Varrón, *Antiquitates,* tomado de Agustín, *De ciu. Dei,* VI, 5, 1.
26 Varrón, *Antiquitates,* en Agustín, *De ciu. Dei,* VI, 5, 3.
27 Tito Livio, cfr. *supra,* vol. I, pág. 382, nn. 236, 237.

y de liturgia propia, por no tener ni la *dignitas* de que habla Varrón, ni la *maiestas* de Tertuliano. De estos no hablaban los poetas griegos, aunque intervengan en la poesía popular latina, especialmente de las atelanas. Las mutuas interferencias de esta triple teología eran inevitables. Pero lo interesante es el tono despectivo con que el término μῦθος, todavía apreciado en tiempo de Platón hacia el s. IV-V, cambia en tiempo de Varrón, afectando a la misma etimología del Θεός-Θεῖν (= *cursorcurrere*) aplicada a muertos, dioses inferiores, aves sagradas y míticas[28]. Pero la etimología griega popular —tomada de pue-

---

[28] Las observaciones de Varrón sirven para precisar más lo dicho en el vol. I, página 344 s., n. 133, sobre el concepto de mito, cada vez más despreciado en la antigüedad, aun antes del cristianismo. Sobre todo el hombre occidental considera el mito (sistemáticamente cultivado) como un género impropio de la divinidad. Este hecho histórico parece haber escapado a la crítica moderna, desmitologizadora de lo que ya estaba desmitologizado. Las tribus indoeuropeas invasoras de Europa y de la cuenca del Mediterráneo parecen más inclinadas al mito. Instaladas en Occidente, sin renunciar a sus tradiciones míticas, trataron de enriquecerlas con las creencias y supersticiones que encontraron en las regiones meridionales. La prehistoria e historia primitiva de Italia y de España ofrece datos interesantes para estudiar el influjo que las ideas occidentales pudieron tener en el Estoicismo último, lo mismo que la mentalidad aramea influyó en la Estoa naciente. Por lo que hace a España, escritores y artistas convienen en poner de relieve dos elementos religiosos: a) *Uno es la adoración a un Dios supremo Sinnombre,* como el Iahvé israelita. Estrabón da fe de ello, cuando dice: "Algunos creen que los gallegos son ateos. Los celtíberos y sus vecinos del Septentrión adoran a un Dios anónimo en las noches de plenilunio ante las puertas transnochando en la danza todas las familias" (Estrabón, *Geogr.*, III, 4, 16). El arte lo confirma en numerosos dibujos solares de grutas y de la vajilla perromana. La idea de Séneca y Lucano sobre el dios invisible *Hegemonikón,* "bajo cualquier nombre atribuido a la naturaleza: *Fatum* (= lo Dicho), Fortuna (=la suerte de cada persona), es siempre nombre de Dios, que usa su poder de modos distintos" (*De benef.* IV, 8, 3), y "nada mayor puede pensarse, siendo como es el único que lo tiene todo por dentro y por fuera" (*Nat. Q.* I, *prol.* 13). Respecto al culto solar —aludido por Séneca irónicamente— como es sabido, se extiende en todos los paises antiguos, y entre ellos en España. Los estoicos antiguos lo tratan como motivo sacral. b) *El otro son divinidades inferiores* representadas por objetos y animales poseidos especialmente por ellas, en forma de ἐκτά, que pueden ser montes, ríos, animales, cosas. Así podemos consignar el culto a los lares atestiguado por títulos híbridos vasco-latinos, como la inscripción hallada en Poza de la Sal (Burgos) hace unos cincuenta años: DEO SUTUNIO, donde el fonema vasco *sutuna* (= hogar) se latiniza y se considera divino; o DEO DERGETIO, donde el *Dergetium* es el nombre primitivo de la Demanda, país de habla vasca en la Edad Media. No son menos frecuentes los cultos a aves sagradas, como el buitre, al que se le atribuía la función de llevar al cielo el espíritu de los guerreros muertos en el combate, según consta por Eliano y Silio Itálico (cf. J. Maluquer, *Historia de España,* vol. III, págs. 283-287, donde se reproducen seis dibujos demostrativos del carácter sacral de las aves y otras dos láminas del mismo tema, además de un guerrero celtíbero, cuya cabeza estilizada parece hombre y pico de ave, en una fase primitiva que en las culturas egipcias, mesopotamia y hasta la China se presenta con una riqueza exuberante. Pero lo interesante es —a nuestro objeto— su existencia arcaica, combinada más tarde con el panteón indoeuropeo. Esto ocurre especialmente con el *Picus* (= picatroncos) que "en Roma, en los umbros de Iguvio, en el oráculo de Tiora Matiene y en el *uer sacrum* de los Picenos es el ave de Marte. De aquí se ha concluido una conexión de Marte y de la agricultura, pues el picatronco grita cuando va a llover" (Dumézil, pág. 237, n. 1). Por su parte Dumézil conjetura que puede serlo por los repetidos golpes del pico al tronco. De todas maneras es una de las aves estudiadas por R. Merkelbach y Ch. Renel entre las aves utilizadas

blos mediterráneos no helénicos— reforzaba la creencia difundida en los pueblos del Occidente antiguo, de que los dioses y las almas separadas constituían energías desgajadas del soporte material como las *hexeis* desprovistas de *hektá* atribuidas por Dexipo a los estoicos. La *epist.* 102 de Séneca y los mitos o leyendas mitificadas que sobre las creencias occidentales corrían por Grecia y el Oriente acerca del Ojo omnividente de las Gorgonas, corresponden al mismo ciclo conceptual del Occidente antiguo preindoeuropeo. Platón supone existir en Grecia ese estrato prehistórico, que todavía Aristóteles utilizaba en el diálogo *Eudemo* para consolarse de la muerte de los amigos [29]. En Roma sobre-

---

en las banderas romanas. Como mero material de estudio para posibles avances, podemos consignar aquí que el *pico* —en vasco— lleva dos nombres, que recuerdan motivos sacrales y bélicos. Sus nombres más difundidos son: el primero, *okil-okilla,* donde el fonema *il* (que no debe confundirse con los fonemas *bil-pil*) se repite en *illetargia* (= luna), que después de latinizada siguió siendo venerada como los muertos y la luna, como *Noctiluca* en la región de Malaca. El otro nombre del *pico* es *koskostari,* que "suena" como *golpeador.* La coincidencia en términos tan centrales como los atribuidos a la luna y a los muertos, confirmados por el testimonio de Estrabón, no pueden menos de ser sugestivos precisamente en el tema que tratamos, de la *tención* desarrollada desde arriba, como fuerzas incorporales sin soporte de las *cosas tenidas,* de las que se apoderan al actuar en el mundo sensible. Es el rasgo admirado por Dexipo en los estoicos. Para ulteriores estudios sobre el tema en otras dimensiones, como las lamias ninfas, etc., con sus repercusiones en las creencias hispanas y europeas, cf. J. Caro Baroja: *Algunos mitos españoles y otros ensayos* [2], Madrid (1954); *Las brujas y su mundo,* Madrid (1961); J. M. de Barandiarán, *Mitología vasca,* Madrid (1960), con la extensa bibliografía sobre la mitología europea medieval y actual. Estas creencias existían a su modo, según Séneca, en la tradición occidental, que atribuía a cada uno dioses "inferioris notae ex eorum numero, quos Ovidius ait "de plebe deos", ita tamen hoc seponas volo, ut memineris maiores nostros, qui crediderunt Stoicos fuisse, singulis enim et Genium et Iunonem dederunt" (*Epist.* 110, 1). Ser creyentes sus antepasados, lo considera Séneca como equivalente a ser estoicos, precisamente en lo que chocaban con los helenos.

[29] En este diálogo de Aristóteles —según Jaeger (*Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte s. Entwicklung,* Berlín, 1923)— había seguido las ideas tradicionales de Platón, de las que se apartó más tarde. La evolución de las ideas de Aristóteles era ya teoría aceptada antes de W. Jaeger, como puede verse en M. T. Case, *Encyclopaedia Britannica,* v. *Aristotle,* pero la generalidad con que la supone Jaeger para juzgar la cronología de las obras aristotélicas no es admitida por críticos como A. Mansion, *La genèse de l'oeuvre d'Aristote,* Rev. Neoschol. de Philosophie (1927), pág. 335. Todavía es más discutible la opinión de Jaeger (págs. 159-161), al señalar un origen aristotélico a las ideas sobre la divinidad y los grados del ser desarrolladas por Balbo en el *De natura deorum,* II de Cicerón. En efecto, nada tendría de extraño que Aristóteles conociera esas ideas, a las que alude como *exotéricas* y aplicables a la política en *Polit.* A 5, 1254 a 33 s., pero resulta chocante que pensadores de tanta personalidad como Zenón y Crisipo, fueran a buscar a los libros de Aristóteles lo que habían de pensar en temas tan hondos y vitales como la idea de Dios, que en todo hombre maduro es resultado de una multitud compleja de elementos familiares, sociales y personales, que nadie somete a hallazgos librescos. Esta es al menos nuestra opinión, confirmada por el criterio de Séneca al hacer estoicos a sus antepasados creyentes (*Epist.* 110, 1). No todos siguen esa dirección. Después de entregada nuestra obra a la imprenta, observamos que en un libro importante, como es el de J. M. Rist: *Stoic Philosophy* (1969) se insiste sistemáticamente en el influjo aristotélico en la Ética, con el cap. inicial: "*Aristotle and the stoic good*" (pág. 121), para dar a las innovaciones de Panecio y al influjo de Posidonio una importancia transcendental en el patrimonio estoico (págs. 173-218). No es que neguemos el gran influjo de ambos autores en la época clásica, como se ve en Ci-

vive esa cultura en toda la antigüedad clásica, como lo demuestra el *Somnium Scipionis* y la institución de las Vestales, cuyo sacerdocio carece de sentido en una cultura positivista. Es el estrato cultural de toda la cuenca oriental y occidental del Mediterráneo, en el que se desarrolla el Estoicismo frente a la invasión de la cultura aria y de su pensamiento filosófico.

En el Estoicismo occidental se conserva más viva la creencia de las energías espirituales en sí subsistentes e incorporales, como ἕξεις carentes del soporte material de los ἑκτά. En la *epist.* ya citada 102 desarrolla Séneca filosóficamente esa teoría estoica y prehistórica [30]. Pero ya antes se había inspirado en la misma para escribir el *Ludus de morte Claudii* destinado a defeder la legitimidad dinástica de Nerón, hijastro de Claudio, frente a los derechos de sus hijos legítimos Octavia y Británico, escrito que los contemporáneos entendieron y aceptaron sin crítica ni oposición [31]. El *Ludus* tiene como fundamento filosófico-religioso la creencia en la vida póstuma de las almas separadas, que se mueven por los espacios lo mismo que el pensamiento.

Lo que nunca debe admitirse es la equiparación de estos dioses secundarios, con el Dios supremo, que destaca sobre todos ellos:

Qualis et Iovis (uita est), cum resoluto mundo et dis in unum confusis paulisper cessante natura adquiescit cogitationibus suis traditus [32].	Tal es la vida de Júpiter, cuando deshecho el mundo, mezclados unos con otros los dioses, cesando un poco la naturaleza, descansa envuelto en sus pensamientos.

Quedan sin resolver muchas interrogantes sobre la pervivencia eterna de esos dioses y espíritus secundarios. Séneca censura las ridículas supersticiones de la magia y adivinaciones practicadas por el vulgo [33], más no por eso niega la existencia de esos espíritus inferiores y su actividad, con tal de salvar siempre la suprema transcendencia e iniciativa del Numen supremo, que rige al mundo con sus decretos, que manda una vez y obedece siempre [34] como Señor absoluto bueno, invisible pero accesible a nuestro conocimiento y culto [35].

---

cerón; pero juzgamos que ese influjo tiene más de griego y de ario, antisemítico, que de ideología primitiva estoica. La contraposición de ambas mentalidades responde al asombro de Dexipo en el pasaje que comentamos, y se trasluce en temas tan hondos como el de las categorías, especialmente en la cualidad, como vemos por las mismas citas de discusión, dedicadas por Rist, a estudios de M. E. Reesor, que lamentamos no haber tenido a la mano: *The Stoic Concept of Quality* (1954), *The Stoic Categories* (1957) y *Fate and Possibility in Early Philosophy* (1965).

30 Acerca de la *claritas* y la inmortalidad, cfr. vol. II, pág. 164 ss.

31 La tesis ha sido formulada por Konrad Kraft, *Der politische Hintergrund von Senecas Apocolocyntosis,* en Historia XV (1966), 96-122. Véase nuestro estudio: *Séneca, preceptor de Nerón,* en Actas del III Congreso Español de Estudios Clásicos, I. — Discursos y ponencias (1968), págs. 42-83.

32 Séneca, *Epist.* 9, 16.

33 Séneca, *Nat. Q.* IV, 6, 7. En *Nat. Q.* II, 42 critica Séneca las supersticiones antiguas sobre los truenos, diciendo: "errat antiquitas".

34 Séneca, *De prouidentia,* dial. I, c. V, 8.

35 Séneca, *Nat. Q.* VII, 30, 3, 4.

En ideas semejantes —ya en período cristiano— abunda Calcidio, imbuido en la problemática alejandrina, donde se plantea en toda su fuerza el tema de la *creatio ex nihilo*[36]. La creación es el caso más relevante de una acción sin sujeto material que la realice, y por lo tanto, el aspecto más radical de ἕξις sin un ἐκτόν que la produzca ni la reciba, y constituye el problema más fundamental de la filosofía en el mundo cristiano. El priscilianismo recoge un sistema de ideas parte alejandrinas parte autóctonas, basadas en la misma mentalidad, emparentadas con el origenismo y el neoplatonismo, pero siempre en la suposición de la existencia de fuerzas supraterrenas, que actúan sin sujeto material en que se apoyen. Orosio y Agustín tratan de recoger y corregir dentro de un espiritualismo ortodoxo esa tradición inmemorial para adaptarla a la Biblia y a la teología cristiana[37].

En pleno ambiente patrístico occidental, el balear Consencio presenta a Agustín la problemática de Dexipo en afirmaciones teológicas y filosóficas laboriosamente combinadas, en las que unas veces se aceptan por la fe realidades incorpóreas e insustantivadas, y otras veces se las rechaza como incomprensibles. Comencemos por su afirmación fundamental de creyente:

Ego siquidem incircumspecta admodum simplicitate audiens Dominum Iesum lumen esse de lumine (...) credebam Deum (...) esse inaestimabilis cuiusdam lucis infinitam magnitudinem, cuius nec qualitatem aestimare nec quantitatem metiri nec speciem fingere quamquam sublime cogitans mens humana sufficere posset[38].

Al oir sin reparo alguno, con toda simplicidad, que el Señor Jesús es luz de luz (...) creía que Dios es la magnitud infinita de una luz incomprensible, cuya cualidad no puedes apreciar, ni medir su magnitud, ni figurarte la forma, por muy alto que piense la mente humana.

Por fe, y sólo por fe, admite Consencio la realidad incomprensible de esa luz de luz, que no se halla en ninguna sustancia luminosa. Es una *tención* sin *cosa tenida*. Resumiendo su pensamiento de creyente, dice Consencio acerca de Dios:

Una uirtus est, quam trina possidet uirtus: una substantia est, in qua tria sunt quae subsistunt... personis tantum apud se sunt, quia tres sunt[39].

Es una virtud poseída por una triple virtud: es una sustancia, donde hay tres cosas que subsisten... están en sí sólo con personas, pues son tres.

---

36 Calcidio, *In Timaeum*, c. 113, comentando el *Timeo* 38 e, supone que los astros son *animales racionales* conocedores de la voluntad de Dios: "stellas animalia facta esse asserit et cognoscere quae a Deo iubebantur" (cfr. J. H. Waszinski, *Studien z. Timaioskommentar des Calcidius*, Leiden (1964), pág. 65).

37 "La Sabiduría consiste en ver la naturaleza de las virtudes divinas en forma (*in typis*) de almas y en la disposición del cuerpo, en la cual está vinculado el cielo con la tierra y atados los principados del siglo" (Orosio, *Commonitorium de errore Priscillianistarum et origenistarum*, CSEL, 18, 153, 11-18).

38 Consencio a Agustín, en las obras de Agustín, *Epist.* 119, 3; ed. Mausbach, con introducción y notas en *Florilegium patristicum*, 33, pág. 7.

39 Consencio a Agustín, *l. c.*, n. 4.

Consencio, al hablar como creyente, emplea aquí expresiones ajenas a la terminología aristotélica y helénica, de la que sólo se conservan las palabras materiales. Los términos *virtud, sustancia, subsistir* y *persona* tienen un significado popular y sapiencial que coincide con el vocabulario empleado por Séneca y la tradición cristiana que comienza a imponerse. Pero Consencio renuncia expresamente a toda afinidad con el pensamiento y expresiones precristianas:

Nam etiamsi quispiam animo lucem milies, quam huius solis est, clariorem maioremque confingat, nullam illic Dei similitudinem confingat (...) sed sicut iustitiam uel pietatem corpoream cogitare non possumus, nisi forte aliqua nobis feminea corpora gentili uanitate fingamus, ita Deum sine aliqua phantasiae simulatione, in quantum possumus cogitandum [40].

Aunque se imagine una luz mil veces mayor y más brillante que la del sol, que no se imagine que semejanza alguna de Dios es comprensible de ese modo (...) pues como no podemos pensar una justicia o piedad corporal —a no ser que finjamos con vanidad gentil algunos cuerpos de mujer—, así en cuanto nos sea posible, tenemos que pensar a Dios sin ficción alguna de la fantasía.

Las alegorías de las virtudes en figuras femeninas eran un recurso popular empleado sin intenciones idolátricas, como ocurrió en el homenaje celebrado por los cordobeses al ceñir las sienes del vencedor de Sertorio con una corona impuesta por la imagen de la Victoria [41]. Consencio califica de vanidad ese estilo, lo mismo que Séneca a las tres Gracias utilizadas por Crisipo en el tratado *De beneficiis*. Con estos prenotandos sobre su adhesión incondicional a la fe, Consencio trata de compaginarla con su mentalidad filosófica inspirada en el aristotelismo.

Mihi autem (...) uidebatur nihil uiuum secundum substantiam inesse iustitiae, ideoque non possum adhuc Deum, id est uiuentem naturam iustitiae similem cogitare, quia iustitia non in se, sed in nobis uiuit, immo potius nos secundum iustitiam uiuimus, ipsa uero per se iustitia nequaquam uiuit, nisi forte non huius humanae aequitatis, sed illa, quae Deus est, sola adseratur esse iustitia [42].

Me parecía que nada vivo hay en la justicia. Por eso no puedo pensar todavía a Dios, que es naturaleza viva, semejante a la justicia, pues la justicia no vive en sí, sino en nosotros. Mejor dicho, vivimos según la justicia; ella no vive en sí en modo alguno, a no ser que digamos que la justicia no es de equidad humana, sino aquella que es Dios, es sólo la justicia.

La posición del cristiano balear coincide con la de Dexipo en el tema de la existencia del mundo jurídico moral, cuyas figuras e instituciones considera puras maneras de pensar o de hablar. Es un aristotélico que se anticipa, a muchos representantes del escolasticismo medieval, que no admiten tales realidades. Sin conexión lógica con esta concepción peripatética —que sólo admite

---

40 Consencio a Agustín, *l. c.*, n. 5.
41 Cf. *supra*, vol. I, pág. 349.
42 Consencio a Agustín, *l. c.*

el ser físico— y se admira de que los estoicos crean en la realidad y actividad de entes incorporales, Consencio vuelve a la invisibilidad divina, y piensa que la hermosura de Dios es visible por lo menos para los ojos carnales de Cristo, admitiendo de alguna manera la existencia de valores estéticos que niega a los valores morales:

Inaestimabilis pulchritudo, quam etiam carnalibus oculis saltem Christus aspiciat[43].

La belleza incomparable de Dios, que por lo menos Cristo ha de ver aun con los ojos carnales.

Además de la realidad objetiva o subjetiva del mundo moral, en el fondo de esta discusión está latente la cuestión sobre el proceso cognoscitivo, donde Agustín siguiendo a los estoicos, rechaza la teoría aristotélica o helénica. En el sistema pasivista de Aristóteles, el conocimiento es adecuación del objeto conocido con la mente, previa penetración del objeto despojado de todos sus accidentes materiales no "mentalizables" o inteligibles, en el entendimiento donde se instala a manera de energía luminosa que se apodera del foco iluminado. Aceptada la teoría aristotélica, le surge a Consencio la siguiente duda:

Si, inquit, homo ille, quem adsumpsit Christus, in Deum uersus est, ergo localis esse non debuit[44].

Luego se dirá: si aquel hombre, asumido por Cristo, se transformó en Dios, se sigue que careció de dimensiones locales.

Este raciocinio llevaría al docetismo, que sólo concede a Cristo apariencias corpóreas. Consencio reconoce que esta conclusión no se deduce de la fe que profesa, sino de sus principios filosóficos. Agustín le hace ver que no es la reflexión filosófica —que plantea los problemas en forma dialéctica, muchas veces condicional y siempre parcial— la que ha de preceder a la fe, sino al revés. El planteamiento de las verdades vitales de la revelación divina forma siempre un todo coherente y básico, que no se puede analizar por partes separadas. La fe se acepta integralmente o se abandona. Este es el método aplicado por los estoicos —especialmente por Séneca— aun a la misma sabiduría, que es esencialmente metafísica. Por eso en la respuesta de Agustín queda necesariamente mal parado el sistema aristotélico eminentemente dialéctico y analizador. Pero no es la impugnación del aristotelismo lo que nos interesa aquí, sino la explicación positiva estoica de las *tenciones* existentes en sí mismas. Agustín se fija especialmente en la justicia, diciendo a Consencio:

Ad hoc ut tibi ipse respondeas, illud intuere, utrum recte dici possit uitam ipsam non uiuere, qua fit, ut uiuat quicquid non falso dicimus uiuere. Puto enim absurdum tibi uideri, ut per uitam uiuatur et uita

Para que tú mismo te respondas, mira si puede decirse rectamente que no vive la vida, que hace vivir a todo cuanto decimos sin error que vive. Supongo te ha de parecer absurdo que se viva por la vida y

[43] Consencio a Agustín, *l. c.*, n. 3.
[44] *L. c.*

non uiuat (...). Ea porro iustitia, quae uiuit in se ipsa, procul dubio Deus est et incommuniccabiliter uiuit. Sicut autem cum sit in se ipso uita, etiam nobis fit uita, cum eius efficimur utcumque participes, ita cum in se ipsa sit iustitia, etiam nobis fit iustitia, cum ei cohaerendo iuste uiuimus, et tanto magis minusue iusti sumus, quanto illi magis minusue cohaeremus [45].

la vida no viva (...). La justicia que vive en sí, sin duda que es Dios y vive inconmutable. Pues, si siendo vida en sí, se hace también vida nuestra cuando de algún modo la participamos, así siendo en sí misma justicia, se nos hace también justicia nuestra, cuando adhiriéndonos a ella vivimos justamente, y somos tanto más o menos justos, cuanto más nos adherimos a ella.

La doctrina agustiniana se basa en dos principios. El primero es que si la vida y la justicia absolutas comunican vida y justicia, es señal de que las tienen. El segundo, que tanto la vida absoluta como la justicia tienen en Dios un carácter personal. En otras palabras, Dios es justicia viviente y justificante. En la metafísica agustiniana y estoica no se puede admitir (por lo menos en Dios) la separación o distinción aristotélica entre la cualidad y la sustancia: "aliud sit qualitas, aliud substantia" [46]. En este supuesto fluye la respuesta a Consencio. Ahora resulta instructivo recordar algunos pasajes de Séneca sobre el *summum bonum* que es la virtud suma:

Nec minor fit aut maior ipsa. Decrescere enim summum bonum non potest, nec uirtuti retro ire licet. Sed in alias atque alias qualitates conuertitur ad rerum, quas actura est, habitum figurata. Quidquid attigit, in similitudinem sui adducit et tinguit: actiones, amicitias, interdum domus totas, quas intrauit disposuitque, condecorat [47].

No es mayor ni menor que ella. Pues el sumo bien no puede decrecer, ni puede retroceder la virtud. Sólo que se transforma en diversas cualidades, configurándose según el hábito de las cosas que actúa. Cuanto toca lo atrae a su semejanza y lo tiñe: acciones, amistades, a veces casas enteras en las cuales ha entrado ennobleciéndolas.

En esta doctrina no hay rastro alguno de naturalismo, de positivismo ni de hilemorfismo. Es la visión activista y personalista de la justicia situada al nivel supremo del *summum bonum* inconmutable que para Séneca —lo mismo que para Agustín— se identifica con Dios. Del mismo modo coinciden en la participación mayor o menor que de los atributos de la vida y de la justicia se nos comunica a nosotros desde fuera, pero haciéndose inmanente en nosotros con intensidad y medida variable, según la adhesión o resistencia de las formas contrarias que halle en nosotros. Séneca enseña que hay tres clases de proficientes:

Quid ergo? Infra illum nulli gradus sunt? Statim a sapientia praeceps est? Non, ut existimo (...) Inter ipsos quoque proficien-

¿Cómo? ¿No hay grados en él? ¿Es que al borde de la sabiduría está el abismo? Yo pienso que no. Entre los mismos pro-

45 Agustín a Consencio, *Epist.* 120, 4, 18.
46 Agustín a Consencio, *Epist.* 120, 3, 16.
47 Séneca, *Epist.* 66, 7, 8.

tes sunt magna discrimina. In tres classes, ut quibusdam placet, diuiduntur. Primi, sunt, qui sapientiam nondum habent, sed iam in uicinia eius constiterunt. Tamen, etiam quod prope est, extra est[48].

ficientes hay diferencias notables. Según algunos, hay tres clases. Los primeros no tienen todavía la sabiduría, pero están en los arrabales. Con todo, el que está cerca, está fuera.

Nadie ignora la transcendencia de estas ideas en las controversias sobre el mal moral y el pecado. Son conocidas las posiciones de moralistas antiaristotélicos, que al modo aristotélico consideran incompatibles los afectos de la concupiscencia y la justicia, por ser formas opuestas que no pueden existir *simul* en el mismo sujeto. En Agustín y Séneca son también formas opuestas, pero no incompatibles en la misma persona, que puede ser intrínsecamente defectuosa y virtuosa, mientras no tengan virtudes o vicios de tal intensidad que eliminen absolutamente los hábitos contrarios. Entre la santidad absoluta de Dios y el odio obstinado y demoníaco contra Dios, caben grados innumerables de aproximación y de alejamiento.

La Sabiduría divina, lo mismo que el *Summum Bonum* o el Amor de Dios, es una energía radiante y universal comunicadora de perfección en el orden de la actividad individual de las personas y en el colectivo de los cuerpos sociales[49]. Esta es la visión compartida por Séneca, testigo de este fenómeno en las grandes *domus* de la Roma del 63-64, como de Agustín en su doctrina universal de la *Ciudad de Dios*. La visión metafísica del Bien supremo y de la Sabiduría divina, Causa primera universal agente, se despliega en el mundo de la realidad por vía de participación —por adherencia a Dios en Agustín y por radiación de la Ratio en Séneca— fundando la base ontológica de toda perfección física, moral, social y política tanto en el orden de las naturalezas específicas recibidas en la creación, como en la elevación sobrenatural que en su Providencia puede Dios establecer libremente en el curso de la Historia y del tiempo. Séneca no conoció más que el orden natural; pero su sistema está abierto a Dios[50].

---

48 Séneca, *Epist.* 75, 8, 9.

49 Séneca, hablando de Clarano, se cree testigo de la transformación del hombre sujeto a leyes de la naturaleza superiores a las corrientes, diciendo que la naturaleza engendra ahora "animos nudos" (*Epist.* 66, 3).

50 La apertura del estoicismo al sistema agustiniano y su oposición al aristotelismo se ha podido notar en todo el decurso de la exposición. Esto no quiere decir que el pensador cristiano haya de creerse obligado a seguir necesariamente esa dirección agustiniana o estoica cristianizada, sobre todo en las controversias ideológicas actuales. Véase, por ejemplo, la actitud descrita por D. von Hildebrand, *El caballo de Troya en la ciudad de Dios*, tr. C. Ruiz Garrido, Madrid (1969), al describir en la pág. 257 la abierta oposición de Teilhard de Chardin a san Agustín, como introductor de lo sobrenatural. A estas diversas orientaciones extremas responde la controversia sobre la existencia de la filosofía cristiana, y la posición intermedia según la cual no se puede negar verdadero carácter filosófico al pensamiento cristiano de Agustín, pero incorporándolo al escolasticismo de base peripatética, posición sostenida por E. Gilson, *Introduction à la Philosophie Chrétienne*, París 1960. Nuestra posición puede verse en la obra: *El plan de Dios en san Agustín y Suárez*, Madrid 1969, y en el art. *La Metafísica agusti-*

Esta visión de fondo estoico constituye el horizonte filosófico de la cultura cristiana, sobre todo occidental, aunque no sin interferencias del naturalismo helénico, como ocurre en el neoplatónico Dexipo y el cristiano Consencio. La diferencia más notable entre ambos sistemas se halla en sus respectivas orientaciones predominantes, la del helenismo hacia la zona del ser físico y la del estoicismo definitivo hacia la Metafísica moral de la persona. En la dirección helénica las formas específicas son eternas e incompatibles en el mismo sujeto, sin posibilidad de subordinación jerárquica. En la dirección estoico-senequista caben intensidades graduales de las cualidades personales, fuera de Dios, cuyos atributos no admiten cambio ni imperfección. Sólo al comunicarse a los hombres o seres inferiores, pueden estos ofrecer las resistencias individuales o sociales de la libertad humana a la *tención* de la Providencia, y producirse en grados diversos la privación del Bien.

Tanto la posesión del Bien como su privación —que es el mal para estoicos y cristianos— pertenecen a un mundo transcendente —pero real— formado por el *Lógos*. Esa zona supracósmica y suprafísica del ser no desaparecerá con la conflagración del mundo material. En esto coinciden Séneca (cf. *supra*, pág. 314, nota 32) y Crisipo (cf. pág. 144, nota 231), aunque sin llegar a la fe cristiana de la posesión de Dios en la visión celeste. La semejanza del cristianismo con el estoicismo en este punto implica una aproximación de la filosofía estoica a la teología patrística, estudiada con gran erudición por Stelzenberger, Spanneut y Pohlenz.

---

niana, Pensamiento, vol. VI (1955), págs. 131-170. Para apreciar debidamente las posiciones estoico-agustiniana y la aristotélica, creemos necesario tener en cuenta el papel *subsidiario* que en ambos sistemas tiene la abstracción. La *abstractio a materia* de la filosofía medieval —fuera de la *abstracción matemática*— hubiera sido un contrasentido para Aristóteles. Puede verse sobre este punto A. Mansion, *Introduction à la Physique*, pág. 149, y nuestro art. *El dativo del ser abstracto tipo* τῷ μεγέθει εἶναι, en Emérita X (1942), 105-111. Más importante que la abstracción conceptual tiene para Aristóteles y para Crisipo —no para Séneca y para san Agustín— la abstracción metodológica propia de la *Dialéctica*, en contraposición a la *Física* y *Metafísica*; éstas son ciencias de la realidad sensible y suprasensible. En los eleatas y socráticos —especialmente en Platón— la *Dialéctica* es la ciencia de la síntesis de las contradicciones emergentes del uno y múltiple. Para Aristóteles la *Dialéctica* abstrae de la verdad; en este sentido se opone a la *demonstración analítica*, que parte de la definición real, y se ocupa sólo de la exposición coherente de las opiniones verdaderas o falsas de los interlocutores en las discusiones filosóficas. El sentido actual de la *Dialéctica* real es otra dirección, que pretende evitar el aspecto peyorativo de las discusiones escolásticas desarrolladas según el método aristotélico.

DOS EXCURSUS

El Estoicismo es un movimiento ideológico en que se combinan un gran arraigo en la tradición prefilosófica de la mentalidad de los pueblos antiguos, con una gran plasticidad sistemática, de la cual carecen sistemas nacidos de una elaboración escolar y académica. A lo largo de la Historia antigua, medieval y moderna, el Estoicismo ha sido interpretado y sistematizado desde atalayas muy diversas correspondientes a las preocupaciones cambiantes de los tiempos.

Las exigencias críticas y los recursos bibliográficos actuales ofrecen la posibilidad doble, indicada por Séneca, de cultivar el Estoicismo estudiado "non uitae sed scholae" (Séneca, *epist.* 106, 12), o al revés: "uitae, non scholae". El lector habrá observado que hemos dado *preferencia* al sistema segundo, sin excluir el primero, por estimar que el movimiento estoico nace de estratos muy profundos y dilatados de la vida antigua, que con múltiples adaptaciones siguen aflorando en el horizonte actual. Desde este mirador hemos visto florecer al Estoicismo en dos zonas: la *oriental* del Estoicismo primitivo, donde la razón pugnaba por liberarse de la credulidad mítica del Oriente, y la zona *occidental* —menos contagiada por el mito— que trató de abrirse a las influencias del Lógos divino, comunicador del ser y de la Sabiduría.

Desde otra perspectiva —ya desde tiempos de Séneca y aun antes— se cultiva el Estoicismo (y en general la Filosofía) *más para la escuela* que para la vida. Así lo hizo Zeller, y lo ha hecho Pohlenz, aunque habiendo antes indicado las raíces prefilosóficas y vitales semítica-arameas de Zenón y de sus discípulos más insignes. La dirección *escolar* y académica de Pohlenz es la más cultivada, como lo demuestra la obra de J. M. Rist, *Stoic Philosophy,* que es la exposición más extensa del Estoicismo en lengua inglesa. Su bibliografía, muy copiosa en obras relativas a la Estoa Media, resulta deficiente en la Estoa antigua y en la imperial, y no hace alusión a los trabajos de Pohlenz y escritos posteriores sobre el semitismo de la Estoa primitiva. Es la Estoa contemplada desde una atalaya más racionalista, que renuncia tanto a los residuos míticos de la credulidad irracional de los semitas, como a una religiosidad más abierta a la armonía entre la razón y a las manifestaciones revelantes del Lógos divino.

Ambos sistemas se basan en razones justificativas de sus preferencias, que sólo serían inadmisibles si eliminaran positivamente el sistema no adoptado. En la antigüedad no faltan representantes de una y otra dirección, que deben ser conocidos si se ha de llegar a un conocimiento integral del Estoicismo.

Diógenes Laercio —autor de fecha desconocida no anterior al s. III p. C.— dedica en sus *Vidas de los filósofos* el libro VII a Zenón y al sistema estoico, inspirado en compilaciones históricas precedentes, especialmente en Diocles Magnes, contemporáneo de Posidonio y Cicerón. La exposición de Diógenes-Diocles es una aportación inapreciable para la Historia de la Filosofía, estudiada con criterios escolares y eruditos —*scholae, non uitae*— sin esfuerzo alguno por detectar los rasgos fenicio-arameos de la primitiva Estoa. Dado su valor excepcional y la brevedad de la exposición, nos ha parecido indispensable incluirle como *excursus* complementario de nuestra exposición. La traducción es del Prof. J. Pérez Alonso. El sumario de Diógenes-Laercio no tiene en cuenta para nada las orientaciones del Estoicismo posteriores al s. I a. C. Corresponde a la cosmovisión geopolítica de Estrabón, que concibe a la tierra como una esfera, cuya parte sólida se halla limitada a un cuadrante, en el cual las tierras más conocidas pertenecen a la cuenca mediterránea, dominada en toda su extensión por el imperio Romano. La zona atlántica resulta todavía tan mal conocida, que los geógrafos suponen la cordillera ibérica orientada de Norte a Sur, formando casi ángulo recto con la línea de la cordillera cantábrica. Es la geografía helénica conocida por Posidonio, que todavía no ha sido rectificada.

Séneca, por sus viajes y sus estudios y su origen, representa una mentalidad formada con la visión de un mundo contemplado desde la atalaya del Ocaso. Con su "ingenium facile et copiosum, plurimum studii, multa rerum cognitio" (Quintiliano, *Inst.* X, 1), no se resigna al Estoicismo helenizado de Diocles. Los gnósticos tampoco cultivan el Estoicismo medio. Se impone de nuevo la vuelta a la mentalidad primitiva y construir el Estoicismo siempre desde la base. Los gnósticos lo cultivan con el intento de conciliar la fe religiosa, la razón filosófica y las tradiciones míticas orientales. Séneca rechaza el elemento mítico, pero acepta los otros dos factores, como hemos visto a lo largo de nuestra exposición. Un sumario del Estoicismo de esta última fase —reducido al problema de la actividad mental— lo ha trasmitido San Ireneo, en un pasaje no recogido por Arnim, pero estudiado y comentado por el P. Orbe, junto con otros resúmenes de Tertuliano, y los gnósticos valentinianos, en concreto en Asclepius, el Himno de *Acta Thomae* y la *Sophia Jesu Christi*, formando con ellos un *excursus* con el título: *Las actividades mentales del Lógos.* De ellos nos interesa el trozo dedicado a Ireneo. El tema concreto es el de las actividades gnoseológicas suprasensibles, que constituyen la orientación de Séneca, útil para conocer las diversas *facies* del Estoicismo después de Diocles.

EXCURSUS I. — DIÓGENES LAERCIO

VIDAS DE LOS FILÓSOFOS LIBRO VII *

ZENÓN

(1) Zenón, hijo de Mnaseas o de Demeo, natural de Cicio, en Chipre, lugarcillo heleno que había tenido colonos fenicios, era —según dice Timoteo el ateniense en su obra *Vidas*— de cuello inclinado a un lado; Apolonio el tirio dice también que era macilento, de talla baja, cetrino —por lo que se le llamó "clemátide", según dice Crisipo en el libro primero de *Proverbios*—, de piernas gruesas, flojo y enfermizo; también refiere Perseo en sus *Comentarios gastronómicos* que por eso rehusaba casi siempre los convites, pero disfrutaba —dicen— con los higos frescos y los baños de sol.

(2) Según queda dicho, fue oyente de Crates, e incluso dicen que escuchó a Estilpón y a Jenócrates durante diez años —como anota Timócrates en su *Dión*—, y también lo fue de Polemón.

Tanto Hecatón como Apolonio el tirio en el libro primero de su *Zenón,* dicen que con motivo de haber impetrado con qué ocupación viviría él del mejor modo posible, la divinidad respondió que lo lograría si adquiría el mismo color que los muertos, por lo que desde entonces se dedicó a leer las obras de los antepasados.

Coincidió en fin con Crates del siguiente modo: cuando transportaba una carga de púrpura desde Fenicia naufragó junto al Pireo, y llegado a Atenas a la edad ya de treinta años [1], se instaló en casa de un librero, mas después de haber leído el libro segundo de *Los Memorables* de Jenofonte quiso saber dónde vivían tales hombres; (3) como casualmente pasara Crates por delante, el librero se lo mostró, diciendo: "Síguele":

Desde aquel instante fue alumno de Crates, resultando extrañamente dotado para la filosofía, pero timorato en comparación con la desvergüenza de los cínicos, por lo que, queriendo Crates curarle también de eso, le encargó llevar una olla de lentejas a través del Cerámico, y al ver que se avergonzaba y enrojecía, simulando jugar con el bastón le rompió la olla, y mientras escapaba y le chorreaban las lentejas por las piernas, dijo Crates: "¿Por qué escapas, feniciejo?, nada grave te ha ocurrido."

(4) Durante algún tiempo, pues, fue alumno de Crates, de modo que cuando escribió su *República* algunos dijeron bromeando que la había escrito sobre la cola de un perro; y además de la *República* escribió también las siguientes obras:

---

* Traduc. de J. Pérez Alonso.

[1] Esta cronología no concuerda con otros datos. Cfr. Pohlenz, *Die Stoa,* II, 14. En el vol. I, pág. 25 adoptamos la edad de 21 años siguiendo a Apolodoro, 362 ss.

La vida conforme a la naturaleza.
El impulso natural o la naturaleza de los hombres.
Las pasiones.
El deber.
La ley.
La cultura griega.
La vista.
El todo.
Las señales.
Temas pitagóricos.
Temas universales.
Las locuciones.
Cinco libros de *Problemas homéricos.*
La recitación poética.

Son también suyas:

Arte.
Soluciones.
Dos refutaciones.
Comentarios de Crates.
Temas éticos.

que también son suyas.

Finalmente se marchó y anduvo oyendo durante veinte años a los ya citados, de modo que aseguran que andaba diciendo: "Ahora que naufragué he tenido un feliz viaje." Unos pretenden que decía esto refiriéndose a Crates; (5) otros afirman que al oír hablar de su naufragio cuando ya vivía en Atenas, decía: "Bien hace la fortuna al empujarnos hacia la filosofía"; pero algunos aseguran que fue después que tuvo colocadas sus mercancías en Atenas cuando se inclinó por la filosofía.

Realizaba sus exposiciones apartado en la *stoá poikíle* ("galería variopinta") —llamada también Pisianacteon, por el colorido de la pintura de Polignoto—, pues quería hacerlo en lugar muy recogido, y en ese mismo lugar habían muerto en tiempo de los Treinta unos 1.400 ciudadanos.

Allí iban en fin sus oyentes y por ello fueron llamados estoicos, del mismo modo que también antes habían sido llamados zenonios a causa de su nombre —según dice el mismo Epicuro en sus *Epístolas*—; anteriormente eran llamados estoicos los poetas que por allí andaban —según dice Eratóstenes en el libro octavo de *La antigua comedia*—, quienes también hicieron famoso el apodo.

(6) Mucho respetaron los atenienses a Zenón, hasta el punto de que no sólo le hicieron entrega de las llaves de la ciudad, sino que le honraron con la corona de oro e incluso con una estatua de bronce.

Se dice que ésto también lo hicieron sus conciudadanos, pues levantaron una estatua en su honor, e incluso los cicios de Sidón lo reclamaban como suyo.

También le admiró Antígono, y cada vez que llegaba a Atenas le escuchaba y le invitaba con frecuencia a ir a su corte; pero él rehusó en fin su invitación y le envió a Perseo, uno de sus íntimos, que era hijo de Demetrio, cicio de origen y que estuvo en su apogeo hacia la 130 olimpiada, cuando ya Zenón era viejo. La carta de Antígono —según Apolonio el tirio en las páginas de su *Zenón*— decía así:

(7) "El rey Antígono desea al filósofo Zenón que tenga salud.

"Yo sé que si bien por la fortuna y la gloria te aventajo en género de vida, soy inferior sin embargo tanto a tu discurso y cultura como a la completa felicidad que tú

posees; por lo cual he decidido invitarte a que vengas junto a mí, convencido de que no despreciarás la deferencia. Decídete, pues, bajo cualquier circunstancia, a reunirte conmigo, teniendo en cuenta que no serás únicamente mi maestro, sino el de todos los macedonios en general, pues se comprende que quien al jefe de Macedonia educa y guía en lo referente a la virtud, también a sus subordinados encamina hacia la honradez, pues tal como sea el jefe así es natural que habrán de ser también sus subordinados, como sucede casi siempre."

Y Zenón le respondió así:

(8) "Al rey Antígono le desea salud Zenón.

Apruebo tu afición, por cuanto prefieres la educación verdadera y tendente a la utilidad, en lugar de la vulgar que conduce a la corrupción de las costumbres. Pues quien, ansioso por la filosofía, se aparta del tan manoseado placer que afemina a los espíritus de algunos jóvenes, está claro que no sólo por naturaleza se inclina hacia la nobleza, sino incluso por su elección consciente. Y en efecto, un buen natural provisto de un ejercicio regulado, e incluso de un maestro sin cortedad, llega fácilmente a la completa posesión de la virtud. Pero yo me encuentro con el cuerpo débil a causa de la vejez, (9) pues tengo ya ochenta años, y por ello no puedo reunirme contigo; te envío sin embargo a algunos de mis propios escolares, quienes no me son inferiores en dotes espirituales y me aventajan en las corporales. Viviendo con ellos no carecerás de ninguno de los elementos apropiados para lograr la completa felicidad."

Y envió a Perseo y a Filónides el tebano, de quienes Epicuro, en carta a su hermano Aristóbulo, recuerda que vivían con Antígono.

Decidí también incluir el decreto que sobre él publicaron los atenienses (10) y que dice así:

Decreto: "Durante el arcontado de Arrénidas, en la quinta prefectura de la tribu de Acamante, en la última década del mes Memacterión, hubo asamblea plenaria, hicieron propuesta de votación el copresidente Hipón Cratistóteles, del demo Jupeteo, y sus compañeros de cargo, y habló Trasón, del demos Anaceo:

"Puesto que Zenón, hijo de Mnaseas, de Cicio, lleva filosofando muchos años en la ciudad y comportándose como hombre de bien en los demás aspectos, y puesto que animando hacia la virtud y la prudencia a aquellos jóvenes que acudían a él para su formación los encaminó a un mejor comportamiento, presentándoles a todos como ejemplo su propia vida, que estuvo en consonancia con las enunciaciones que exponía, (11) el pueblo ha decretado —con el favor de la buena fortuna— honrar al cicio Zenón, hijo de Mnaseas, e imponerle legalmente la corona de oro a causa de su virtud y prudencia, así como construirle por suscripción pública una sepultura en el Cerámico. El pueblo eligió ya, de entre los atenienses, a los cinco hombres que habrán de cuidarse de la confección de la corona y de la construcción de la tumba. El lapidario del pueblo grabó este decreto en dos columnas y se autorizó a colocar una de ellas en la Academia y la otra en el Liceo. El gasto ocasionado por las columnas lo repartió el administrador, de modo que todos supieran que el pueblo ateniense honra a los buenos, tanto en vida como después de muertos. (12) Para la construcción han sido elegidos Trasón Anaceo, Filocles Pireo, Fedro Anaflistio, Medón Acarneo, Esmícito Sipaleteo, Dión Peaneo." Así decía el decreto.

Dice Antígono Caristio que no negó ser cicio, pues con ocasión de ser uno de los contribuyentes a la reparación de una sala de baños, al ser inscrito en la columna conmemorativa "De Zenón el filósofo", pidió que también se añadiera lo de "cicio".

Habiendo hecho en cierta ocasión una bandeja cóncava con su aceitera, recaudó fondos para que el maestro Crates tuviera el arreglo adecuado de sus necesidades.

(13) Pero aseguran que llegó a Atenas con más de mil talentos y que los invirtió a préstamo en empresas navales; por otra parte, dice que comía panecillos y miel, y bebía un poco de vinillo aromático malo.

Rara vez tuvo trato con criaturas, tan sólo una o dos veces con cierta muchachita, para no pasar por misógino; habitaba con Perseo una misma casa, y habiéndole éste proporcionado una flautista, la despachó encaminándola a Perseo; dicen que era tratable, pues muchas veces el rey Antígono se banqueteó con él, e incluso fue en su compañía a casa del citaredo Aristocles en plan de diversión, aunque en seguida se retiraba.

(14) Por otra parte, dice que también evitaba el lugar muy concurrido, pues se sentaba en lo más alto del graderío, ahorrándose al menos la otra parte de molestia; tampoco caminaba desde luego con un grupo mayor de dos o tres, y a veces exigía a los que le rodeaban una pieza de bronce, de modo que temerosos de pagarla no le molestaban —según dice Cleantes en *El bronce*—; cuando le rodeaba mucha gente decía, señalando al maderamen que rodeaba al altar en lo más alto de la estoa: "Eso estaba un día en el medio, pero fue colocado aparte porque estorbaba: de modo que si también vosotros os quitáis de en medio me estorbaréis menos."

Habiéndole saludado Democares, hijo de Lájeto, y después de haberle andado diciendo que hablara y escribiera a Antígono aquello de que él tenía necesidad, puesto que éste se lo proporcionaría todo, una vez que le hubo escuchado no volvió ya a tratarle.

(15) Dícese también que después de la muerte de Zenón exclamó Antígono: "¡Qué espectáculo he perdido!", por lo que incluso pidió de los atenienses, por medio de su embajador Trasón, una tumba para sí en el Cerámico, y preguntado por qué le admiraba, dijo: "Porque habiendo recibido de mí muchos y grandes dones, jamás se ensoberbeció ni se sintió humillado."

Además de investigador, fue también un riguroso discurridor en todas las cuestiones, por lo que incluso Timón dice así en sus *Burlas*:

También a una vieja fenicia vi en tenebroso vaho,
por todo preocupada; era arrastrada su cesta
por ser diminuta: tenía la mente más pequeña que un cindapso.

(16) Cuidadosamente también disputaba con el dialéctico Filón y con él estudiaba, por lo que incluso fue admirado por Zenón el joven, no menos que por su maestro Diodoro.

Había a su alrededor algunos desharrapados, como también Timón dice:

Mientras tanto, de indigentes reunía una nube, que de todos
eran los más pobres e insolventes de los ciudadanos.

Era él sombrío, avinagrado y de rostro arrugado; fue parsimonioso y dotado de un extranjerizo laconismo con apariencia de economía; si reprendía a alguien lo hacía a escondidas y no con dureza, sino indirectamente; cito lo que le dijo una vez a uno que se había adornado: (17) aprovechando que éste atravesaba lentamente un canalillo, exclamó: "Con razón teme al lodo, pues no se puede reflejar en él."

Cuando cierto cínico que decía no tener aceite en su frasco le pidió, él respondió que no le daría, pero después que se marchó le llamó para dilucidar cuál de los dos fue más desvengonzado.

En una ocasión en que se hallaba sentado junto a Cleantes, al sentirse inclinado amorosamente hacia Cremónides, se puso de pie, y como Cleantes mostrara su extrañeza, le dijo: "Incluso a los mejores médicos oigo decir que el remedio más poderoso contra las inflamaciones es la calma."

En un banquete tenía debajo dos individuos escalonadamente acomodados, y puesto que el que estaba bajo él molestaba con el pie al que a su vez tenía debajo, le dio a aquél con la rodilla y al volverse le dijo: "¡Qué tal!, ¿crees que el que está debajo de ti te aguanta?".

(18) A uno que le gustaban los niños le dijo que ni los maestros tenían seso —puesto que siempre estaban entre criaturas—, ni éstas tampoco.

Solía decir que los discursos de los asolecistas eran por completo semejantes a la plata alejandrina; eran monedas de buena vista y acabadamente acuñadas, pero no por esto más valiosas. Mientras que a los opuestos los equiparaba a los tetradracmas áticos que, incluso groseramente recortados en su presentación, superaban sin embargo muchas veces a las locuciones bonitamente compuestas.

Debido a que su discípulo Aristón exponía muchas cuestiones sin trabazón, y algunas incluso precipitada y temerariamente, le dijo: "Es imposible que tu padre no te haya engendrado cuando estaba borracho", y por ello, abreviando, le llamó charlatán.

(19) En cierta ocasión en que fue servido un gran pescado, cogiéndole como si se lo fuera a comer, le dijo a cierto tragón que nada solía dejar para los demás comensales y que se le había quedado mirando: "¡Qué!, ¿crees que los demás comensales te pueden sufrir cada día, si tú no puedes soportar mi glotonería?".

Al lanzarle un jovencito cierta cuestión bastante complicada para su edad, le llevó ante un espejo y le pidió que mirara; después le preguntó si creía que la tal cuestión era adecuada a semejante visión.

A uno que andaba diciendo que la mayoría de las doctrinas de Antístenes no le agradaban, le preguntó, sacando a cuento un pasaje oportuno de Sófocles, si le parecía que tenía alguna cosa buena, y al responder que no sabía, le dijo: "¿No te da vergüenza andar indagando y memorizando lo malo que haya podido ser dicho por Antístenes, y no cuidarte de constatar si ha dicho algo bueno?".

(20) Al afirmar alguien que las sentencias de los filósofos le parecían cortas, le espetó: "Dices verdad, y desde luego es preciso que sus sílabas sean breves, si es posible."

Cuando uno dijo de Polemón que proponía una cuestión y hablaba de otra distinta, contestó oscureciéndosele el semblante: "¿En cuánto valoraste lo recibido?".

Decía que el conferenciante necesita un ritmo, al estilo como los actores tienen voz y energía grande, sin distender la boca sin embargo, cosa que hacen quienes parlotean mucho, pero inútil. Que no hay que reservar —decía— un lugar para las cosas bien dichas, al estilo de como se hace con los buenos artistas, para su contemplación, sino que por el contrario debe el oyente de tal manera mostrarse ante los discursos que no gaste tiempo en el aplauso.

(21) Porque parloteaba mucho un jovencillo, de dijo: "Tus oídos llegaron a confundirse con tu lengua."

A un guapo, porque afirmaba que no creía que el sabio debía ser amado, le contestó: "Nada puede haber tan ínfimo como vosotros, los lindos."

Decía también que la mayoría de los filósofos no sólo ignoran la mayor parte de las cosas, sino que incluso desconocen las pequeñas y contingentes, y aducía la anécdota de Cefisio, quien, al escapársele a uno de sus discípulos un gran suspiro, le dijo golpeándole que lo adecuado no consistía en lo enorme, sino que la grandeza estaba en lo adecuado.

A propósito de un jovencito que hablaba muy atrevidamente, dijo: "No voy a decirte, criatura, lo que se me está ocurriendo."

(22) Habiéndosele presentado cierto rodio, joven y adinerado, pero absolutamente nulo, por no querer aceptarle le sentó primero en los lugares empolvados del graderío, para que se ensuciara su manto; después le envió al lugar de los mendigos, de modo que se astrase con sus harapos, y por fin se marchó el jovenzuelo.

Decía que lo más indecoroso de todo es el orgullo, y en especial tratándose de jóvenes; que no memoricen sonidos y locuciones, sino que ejerciten la mente en la disposición de la sentencia, sin tomarla como una cocción o un emplaste; afirmaba que los jóvenes precisan adoptar una total compostura en su andar, su figura y su indumenta-

ria; de continuo sacaba a colación los versos de Eurípides referentes a Capaneo, diciendo que tenía riqueza

> pero en absoluto por su dicha era soberbio, y en cuanto a orgullo en nada fue mayor que un mendigo.

(23) Aseguraba que nada hay más opuesto al logro de las ciencias que la petulancia, y que de nada estamos nosotros tan necesitados como de tiempo. Al preguntarle qué es un amigo: "Otro yo." Golpeaba a un esclavo por robo —dicen—, y al exclamar éste: "Me correspondió por destino el robar", le aplicó: "Y cobrar." Llamó al canto flor del sonido, pero según otros calificó al sonido como flor del canto. Al ver que el esclavillo de uno de sus conocidos estaba magullado, le dijo: "Ya veo las huellas de tu osadía." A uno que se había ungido con perfume le apostilló: "¿Quién es el que huele a mujer?".

Cuando Dionisio el del Renegado le preguntó por qué únicamente a él no le corregía, le respondió: "Porque no me fío de ti."

A un jovenzuelo parlanchín le dijo: "Por esta razón tenemos dos oídos y una sola boca: para oír lo más posible y hablar lo menos."

(24) Al mantenerse en silencio en un convite, le fue preguntada la causa: dijo en fin a quien le inquiría que llevase al rey la noticia de que se hallaba presente alguien que sabía callar; quienes le interrogaron eran embajadores llegados de parte de Ptolomeo y deseosos de saber qué le dirían al rey de su parte; preguntado qué sentía con respecto a la maledicencia, dijo: "Lo mismo que si un embajador fuera despedido sin respuesta."

Apolonio el tirio dice que al tirarle Crates del manto para apartarle de Estilpón, exclamó: "Crates, el gancho de los filósofos es el capaz de entrar por los oídos: tira, pues, de ellos convenciéndoles; y si me fuerzas, sólo mi cuerpo estará junto a ti, mientras que el espíritu quedará junto a Estilpón."

(25) Vivió también con Diodoro —según dice Hipóboto— y junto a él se adiestró en temas dialécticos; estando ya adelantado iba también a casa de Polemón con humildad, de modo que —según dicen— exclamó éste: "No se me oculta, Zenón, que pasas las puertas de mi jardín y que robas mis doctrinas disfrazándolas a la fenicia."

También dice que al preguntar cuántos dracmas le debía como pago a un dialéctico que mediante la enunciación del Segador le había enseñado siete formas dialécticas, al oírle decir que cien, le dio doscientas; hasta ese punto experimentaba el deseo de saber.

Aseguran incluso que fue el primero en haber confeccionado el término *kathékon* y en dar explicación de él; transformó así los versos de Hesíodo:

> *extraordinario aquel que aprende de quien bien habla*
> *y bravo también el que llegue a discurrirlo todo por sí mismo.*

(26) pues el bien dotado para escuchar lo enunciado y servirse de ello es superior al que por sí mismo ha de entenderlo todo, ya que éste sólo tiene el teorizar, mientras que el otro que bien aprende tiene también la práctica.

Dice que preguntado por qué siendo austero se disipaba en la bebida, exclamó: "También los altramuces, a pesar de ser amargos, se endulzan al ser remojados."

También Hecatón en el libro segundo de sus *Sentencias* dice que se relajaba en tales reuniones; aseguraba que es mejor tropezar con los pies que con la lengua; que el buen resultado, aunque sea en lo pequeño, no es pequeño —aunque otros lo dicen de Sócrates.

Era muy resistente y frugalísimo, pues se servía de una alimentación sin cocer y de un régimen parco, hasta el punto que se dijo de él:

> (27) *a éste, ni el invierno glacial o la tormenta insólita,*
> *ni el ardor del sol le domeña; la enfermedad terrible*

ni la fiesta del pueblo arrebata su firmeza, sino que, infatigable,
de la instrucción se ocupa durante noches y días.

Por cierto que los cómicos no se percataron de que lo ensalzaban por medio de sus burlas; y así dice Filemón lo siguiente en su drama *Los Filósofos*:

primero pan, de postre higos secos, para regarlo agua;
filosofía moderna, pues, éste practica,
a pasar hambre enseña, y discípulos le llegan,

aunque otros lo dicen de Posidipo.

Y al fin llegó a ser casi proverbial, pues se decía en relación a él:

más austero que el filósofo Zenón,

y el mismo Posidipo dice en sus *Transformados*:

.... *de modo que en diez días*
parece más austero que Zenón.

(28) En realidad excedió a todos tanto en este aspecto como por su urbanidad y, sin lugar a dudas, en felicidad, pues murió después de haber vivido noventa y ocho años, habiéndolos pasado sin enfermar y sano; pero Perseo, en sus *Lecciones éticas*, dice que murió a los setenta y dos años y que vino a Atenas a los veintidós; Apolonio añade que dirigió la escuela durante cincuenta y ocho años.

Lo cierto es que murió de la siguiente manera: al salir de clase tropezó y se rompió un dedo; entonces, mientras golpeaba la tierra con la mano, dijo el verso de la *Niobe*:

marcho, ¿por qué me llamas?,

e inmediatamente murió, ahogándose él mismo.

(29) Los atenienses le enterraron en el Cerámico y le honraron con los decretos arriba citados, otorgándole la testificación de su virtud.

Antípatro el sidonio compuso lo siguiente:

he aquí el Zenón aquel querido a Cicio, que al Olimpo
se lanzó, sin amontonar el Pelio sobre el Osa;
tampoco realizó las hazañas de Hércules, sino que hacia los astros
el camino únicamente halló con la prudencia,

(30) y esto otro escribió Zenódoto el estoico, alumno de Diógenes:

poseíste el autocontrol, despreciando la vanidosa riqueza,
Zenón, venerable de cana ceja;
un viril razonar hallaste, ejercitaste en la especulación
a tu escuela, madre de indomable libertad;
y si tu patria es Fenicia, ¿cuál es el reproche? ¿No lo fue también el Cadmo
aquel, por quien la Hélade tiene escrita una página?,

y de una manera general, refiriéndose a todos los estoicos, dice así el poeta epigramático Ateneo:

¡Conocedores de las fábulas estoicas!, quienes, como excelente
doctrina, en sagradas páginas habéis escrito
que la virtud del espíritu es el único bien —pues ella sola
de los hombres la vida salva y sus ciudades—,
y que al placer de la carne, objetivo precioso para otros,
una sola de las hijas de la Memoria aniquiló.

(31) Sobre cómo murió Zenón yo mismo canté de este modo en mis *Variedades métricas*:

una versión de la muerte de Zenón el cicio es que en la vejez
por trabajar mucho se consumió al permanecer ayuno;
según otros, al tropezar un día, dijo, asiendo la tierra con la mano:
Voy por mí mismo, ¿por qué me llamas?,

y algunos insisten en que murió de esta misma manera. Esto es lo que se cuenta sobre su muerte.

Demetrio el magnesio dice en sus *Homónimos* que Mnaseas, su padre, apareció con frecuencia en Atenas, pues era comerciante, y le llevó muchas de las obras socráticas cuando Zenón era todavía niño, por lo que incluso cuando estaba en su patria ya se había estado formando, (32) y que así, al venir a Atenas, fue a dar con Crates.

Por otra parte —sigue diciendo— parece que logró establecer la regla de las equivocaciones con respecto a las negaciones.

Dicen que juraba por la alcaparra, lo mismo que Sócrates por el perro.

Con todo, hay algunos —entre los cuales están los del círculo del escéptico Casio— que critican en muchos puntos a Zenón; dicen en primer lugar que la educación enciclopédica aparece como no conveniente en el comienzo de su *República*; en segundo lugar, que asegura que los no virtuosos son entre sí contrarios, enemigos, esclavos y extranjeros, incluso en el caso de padres con los hijos, hermanos con los hermanos, familiares con los familiares.

(33) Además, que en su *República* aparecen como ciudadanos y como amigos y familiares y libres sólo los virtuosos, de modo que para los estoicos son enemigos los padres y los hijos, ya que no son sabios; que postula que las mujeres sean comunes —también en la *República* y en una tirada de 200 líneas—, que no se construyan en las ciudades templos, ni tribunales ni gimnasios; que sobre la moneda ha escrito lo siguiente: "Es preciso acordar que la moneda no sirva ni para la enajenación ni para viajar al extranjero"; también pide que los hombres y mujeres usen un mismo vestido y que no oculten especialmente ningún miembro.

(34) Que la *República* es suya lo dice también Crisipo en su *República*; sobre asuntos amorosos ha tratado al comienzo de su obra intitulada *Arte amatoria,* pero incluso en sus *Diatribas* trata temas semejantes. Algunos temas de este tipo están en Casio, pero también en el rétor Isidoro el pergameno, quien dice que aquellos de los libros que estaban compuestos desatinadamente por los estoicos fueron eliminados por Atenodoro el estoico, mientras tuvo a su cargo la biblioteca de Pérgamo, siendo después repuestos, una vez que Atenodoro fue descubierto y procesado.

Respecto a lo que de él fue criticado queda lo dicho.

(35) Ha habido ocho Zenones: el primero el eleata, sobre quien hablaremos; el segundo, este mismo; tercero el rodio, que ha escrito un compendio de historia patria; cuarto, el historiador, que ha escrito la campaña de Pirro a Italia y Sicilia, pero también un epítome de las realizadas por romanos y cartagineses; quinto, el alumno de Crisipo, que si bien ha escrito pocos libros, ha sido, sin embargo, el que más discípulos ha

dejado; sexto, el médico discípulo de Herófilo, capacitado para discurrir, pero discorde en sus escritos; séptimo, el gramático, de quien, entre otras cosas, quedan también epigramas; octavo, el sidonio de origen, filósofo epicúreo, ducho en pensar e interpretar.

(36) Discípulos de Zenón hubo muchos, pero los famosos fueron:

Perseo, hijo de Demetrio, de Cicio, a quien unos toman por un familiar suyo, y otros por uno de los que le fueron enviados por Antígono como ayudante de escritorio y de quien se dice que fue educador del príncipe Alcioneo; deseando tener de él una prueba, hizo un día Antígono que le anunciaran fingidamente que sus terrenos habían sido saqueados por los enemigos, y al entristecerse le dijo: "¿Ves como la riqueza no es algo indiferente?". Quedan de él los siguientes libros:

La realeza.
Constitución lacedemonia.
El casamiento.
La impiedad.
Tiestes.
Los amores.
Protrépticos.
Diatribas.
Cuatro libros de *Sentencias.*
Siete libros *Contra "Las leyes" de Platón.*

(37) Aristón, hijo de Milcíades, de Quíos, que fue quien introdujo la indiferencia.

Herilo de Cartago, que puso la ciencia como fin.

Dionisio, el que renegó a favor de la doctrina del placer, pues debido a su fuerte oftalmía tuvo ya dudas para admitir que el sufrimiento es indiferente: procedía de Heraclea.

Esfero del Bósforo.

Cleantes, hijo de Fanio, de Assios, que le sucedió en la escuela, y a quien comparaba con las tablillas de cera endurecida, que se graban con esfuerzo, pero que también conservan mejor lo escrito; Esfero oyó también a Cleantes después de la muerte de Zenón, y hablaremos de él en el capítulo *Cleantes.*

(38) Fueron también discípulos de Zenón —según dice Hipóboto— los siguientes: Filónides de Tebas, Calipo de Corinto, Posidonio de Alejandría, Atenodoro de Soles, Zenón de Sidón.

Decidí hablar en la *Vida de Zenón* sobre todas las doctrinas estoicas, ya que él fue el iniciador de su concepción. Existen, pues, de él los numerosos libros ya citados, en los que se expresó como ningún otro de los estoicos.

En conjunto sus doctrinas son las siguientes, aunque las resumiré en sus rasgos principales, a la manera como he venido haciendo en los demás.

(39) Afirman que es triple el discurso para la filosofía, de modo que tiene no sólo una parte física, sino también una ética y otra lógica. Así lo dividió primeramente Zenón el cicio en *El lógos,* Crisipo en el primer libro de *El lógos* y en el primero de su *Física,* también Apolodoro y Silo en el libro primero de sus *Doctrinas introductorias,* Eudromo en sus *Elementos éticos,* Diógenes de Babilonia y Posidonio.

Apolodoro llama campos a esas divisiones; Crisipo y Eudromo, especies, y otros las llaman géneros. (40) Comparan la filosofía a un ser vivo, equiparando el aspecto lógico a los huesos y nervios; el ético, a los elementos carnosos, y el físico al espíritu. O también a un huevo: la cáscara es lo lógico, lo que le sigue inmediatamente es lo ético, y lo más interno es lo físico. O a un terreno fértil: la empalizada que cae alre-

dedor es lo lógico; el fruto, lo ético, y la tierra o los árboles, lo físico. O a una ciudad bien amurallada y racionalmente administrada.

No puede estar ninguna parte separada de otra —según algunos de ellos afirman—, sino que están mezcladas entre sí. Incluso su enseñanza la hacían conjunta. Pero otros sitúan en primer lugar lo lógico, en segundo lugar lo físico, y en tercero lo ético; entre éstos está Zenón en *El lógos,* Crisipo, Arquedemo y Eudromo. (41) Diógenes Ptolomeo comienza por las cuestiones éticas, Apolodoro las pone en segundo lugar, y Panecio y Posidonio principian con las físicas —según dice Fanias, el afecto a Posidonio, en el libro primero de sus *Lecciones de Posidonio*—. Cleantes habla de seis partes: dialéctica, retórica, ética, política, física y teológica, pero los demás dicen que éstas no son partes del discurso, sino de la filosofía misma, como dice Zenón de Tarsos.

La parte lógica entienden algunos que se divide en dos disciplinas: retórica y dialéctica, y algunos más también en la especie definitoria —que es la relativa a reglas y criterios—, pero otros suprimen esta definitoria.

(42) Recurren a lo relativo a las reglas y criterios para encontrar la verdad, pues con ello corrigen las inadecuaciones de las imágenes mentales, y de igual manera utilizan también la definitoria para la detección de la verdad, puesto que la realidad es aprehendida a través de intelecciones; al ser la retórica la disciplina del bien hablar en lo relativo a las enunciaciones pertenecientes a la exposición, y puesto que la dialéctica es la disciplina del recto exponer en lo relativo a las enunciaciones de la pregunta y la respuesta, por ello también la definen así como disciplina de las verdades, de los engaños y de las dudas.

Afirman que la retórica, por su parte, es triple, de modo que una de sus partes es deliberativa, otra disputativa y otra apologética, (43) y que su división es en invención, expresión, ordenación y actuación, mientras que el discurso retórico se divide en proemio, narración, refutaciones y epílogo.

A la vez, la dialéctica es dividida en campo relativo a los significados y campo del sonido; el de los significados también en: campo relativo a las imágenes mentales y en el de sus correspondientes enunciables, axiomas, completos y predicaciones, así como sus equivalentes rectos, oblicuos, géneros y especies, e igualmente incluso las enunciaciones, tropos y silogismos, y también los sofimas, no sólo los que lo son por el sonido, sino también los que lo son en cuanto a la realidad, (44) de los cuales existen las enunciaciones engañosas, tanto sorites verídicos como contradictorios, y también sus equivalentes defectivos, tanto los insuficientes e inferidos como los encubiertos, córnides, nadies y segadores.

Que también es un campo particular de la dialéctica el ya dicho relativo al sonido mismo, en el que se trata el sonido escrito y algunas partes de la enunciación, tanto en relación con el solecismo, barbarismo, poemas y ambigüedades, como en relación con el sonido melódico y con la música, y con las medidas —según algunos— de las pausas y los tonos.

(45) Aseguran que la de más provecho es la teoría sobre los silogismos, puesto que evidencia lo demostrable, esto es, contribuye en gran manera a la rectitud de las doctrinas, a su ordenación y a recordar la exposición de su firme comprensión.

Que la enunciación misma es un sistema de temas y conclusiones, mientras que el silogismo es una enunciación encadenada de ellas, y la demostración por su parte es una enunciación que por medio de conceptos más amplios infiere un concepto menos amplio.

Que la imagen mental es una impresión en el alma, habiéndose adoptado familiarmente el nombre a partir de las impresiones que se producen en la cera con el anillo; (46) que hay un tipo de imagen mental aprehensible y otro inaprehendido: la aprehensible, que dicen ser el criterio de la realidad, es la que, surgida del substante, está impresa y grabada según el substante mismo, mientras que la inaprehendida o bien no

surge del substante o bien surge de él, pero no según el substante mismo: ni es clara ni tiene relieve.

Que la dialéctica en sí misma es necesaria y es una virtud con categoría de especie que contiene otras virtudes: la prevención, disciplina de cuándo hay que asentir y cuándo no; la reflexión, poderoso discurso contra lo aparente, de modo que no se sucumba ante ello; (47) la antirrefutatoria, firmeza en la enunciación para no apartarse de ella hacia lo contradictorio; la seriedad, hábito que encamina las imágenes mentales hacia una recta enunciación, a la cual disciplina llaman o bien aprehensión infalible o bien hábito que es —a causa del discurso— inmutable en la admisión de imágenes mentales. Que sin la teoría dialéctica el sabio no estará libre de error en su discurso, pues gracias a aquella se reconoce lo verdadero y lo falso, y se distingue rectamente el enunciado verosímil y el ambiguo, además de que sin ella no es posible preguntar y responder con método.

(48) Que la precipitación en las negaciones alcanza incluso a los sucesos, de modo que caminan al desorden y a la irreflexión quienes no están prácticos con sus imágenes mentales; que de otro modo el sabio no resultará profundo, perspicaz ni totalmente hábil en sus enunciaciones, pues a él le corresponde exponer y discurrir adecuadamente, dar explicación sobre los temas presentados y responder a las cuestiones formuladas, cosas que son propias del hombre ducho en la dialéctica.

Esto pues es lo que fundamentalmente opinan en sus obras de lógica, y, para incluso citar en detalle, también lo que de ellas aparece en el arte introductoria lo presenta al pie de la letra Diocles el magnesio en su *Repaso de filósofos,* diciendo así:

(49) "Están de acuerdo los estoicos en dar primacía al discurso de la imagen mental y de la sensopercepción, porque el criterio con el que se reconoce la verdad de la realidad es, en principio, la imagen mental y porque el discurso relativo al asenso y a la aprehensión y conocimiento, que antecede a los demás discursos, no se constituye sin la imagen mental, seguidamente el entendimiento enunciativo correspondiente exterioriza en la enunciación lo que experimenta bajo la acción de la imagen mental."

(50) Hay diferencia entre imagen mental e imaginación, pues la imaginación es una figuración del entendimiento, tal como las que se dan en los sueños, mientras que la imagen mental es una impresión en el espíritu, esto es: una alteración —como sostiene Crisipo en el libro segundo de *El alma*—, pues no se ha de entender esta impresión en el sentido de la huella del sello, ya que es inadmisible que pueda haber muchas huellas al mismo tiempo en el mismo sitio.

Se entiende por imagen mental la que, proviniendo de un substante, queda estampada, grabada e impresa según el substante, tal cual no llegaría a darse en virtud de un no substante.

(51) Según ellos, de entre las imágenes mentales unas son sensopercibidas y otras no: sensopercibidas son las logradas a través de uno o más sensorios, mientras que no sensopercibidas son las logradas por medio del entendimiento, tal como las de los incorporales y de otros entes elaborados por el discurso; originadas las sensopercibidas a partir de substantes, surgen acompañadas de la permisión y el asenso, pero se dan incluso apariencias de imágenes mentales surgidas como si procedieran de substantes.

Además, entre las imágenes mentales, unas son discursivas y otras irracionales: discursivas son las de los vivientes discurrentes, e irracionales las de los irracionales, de modo que las discursivas son conocimientos, mientras que las irracionales no han sido calificadas; las primeras son elaboradas, las segundas carecen de arte: de una manera ciertamente es considerada la imagen física por el cultivado, y de otra distinta por el inculto.

(52) Por sensopercepción —según los estoicos— se entiende el flúido que procedente del centro rector llega a los sentidos, así como la aprehensión realizada por medio de

éstos, y la interestructura de los sensorios, de la que algunos están privados; incluso la facultad es llamada sensopercepción; la aprehensión ocurre, según ellos, por la sensopercepción de objetos blancos y negros, de rugosos y suaves, pero también por el discurso de lo asimilado por medio de demostración, como el que los dioses existen y que prevén: de los conocimientos, en efecto, unos han sido entendidos por incidencia, otros por semejanza, otros por analogía /otros por transposición/, otros por síntesis, otros por oposición.

(53) Por incidencia son entendidos los sensibles; por semejanza, los surgidos a partir de algo que está presente, como Sócrates a partir de su efigie; por analogía, aumentativamente —como Titio y el Cíclope— o por disminución —como Pigmeo—; incluso el centro de la tierra es conocido por analogía, a partir de esferas más pequeñas. Por transposición, cosas como ojos en el pecho; por síntesis se entiende el Hipocentauro, y por oposición, la muerte. También se entiende por una especie de trueque, tal como los enunciables y el lugar. En virtud de la naturaleza se entiende lo justo y lo bueno, y por privación también nociones como el manco. Y esto es precisamente lo que predican sobre la imagen mental, la sensopercepción y el conocimiento.

(54) Afirman que el criterio de la verdad reside en la imagen mental aprehensible, es decir, la procedente del substante —según dice Crisipo en la segunda de sus *Físicas*, así como Antípatro y Apolodoro—. Por su parte, Boetho estableció varios criterios: la inteligencia, la sensopercepción, la tendencia y la ciencia; pero Crisipo, oponiéndosele en el libro primero de *El lógos*, dice que los criterios son la sensopercepción y la precomprensión: esta precomprensión es la intelección innata de los universales. En fin, algunos otros de los más antiguos estoicos establecen como criterio el recto discurso, según dice Posidonio en *El Criterio*.

(55) De común acuerdo piensa la mayor parte que la teoría de la dialéctica ha de arrancar del campo relativo al sonido; el sonido, por su parte, es aire batido, o bien el sensible propio del oído, según dice Diógenes de Babilonia en su obra *El sonido*. El sonido del animal es aire batido por el impulso natural, mientras que el del hombre, articulado y surgido a partir del entendimiento —como dice Diógenes—, alcanza su apogeo a partir de los catorce años de edad. Según los estoicos, también el sonido es cuerpo —como asegura Arquedemo en *El Sonido*, lo mismo que Diógenes, Antípatro, y Crisipo en la segunda de sus *Físicas*—. (56) En efecto, todo agente es cuerpo, y el sonido actúa al llegar a los oyentes procedente de los sonadores. Locución, según los estoicos, es a su vez —según dice Diógenes— voz inliterada, como *heméra, estí*, mientras que enunciación es voz significativa surgida a partir del entendimiento, como *heméra estí*. Dialecto es la locución caracterizada étnica pero también helénicamente, o bien: locución regional, es decir, caracterizada en cuanto a dialecto, tal como *thálatta* lo está como ático y *hemére* como jónico.

Los elementos de la locución son las 24 letras, y son entendidos de tres maneras: como letra, como dibujo del elemento y como nombre, tal como *álpha*.

(57) A su vez, siete de los elementos son sonantes: a, ẹ, ẹ̄, i, ọ, ü, ọ̄, mientras que seis son asonantes: b, g, d, k, p, t. Se distinguen además el sonido y la locución en que sonido es también el eco, mientras que locución es sólo lo articulado. La locución se distingue incluso de la enunciación en que ésta es siempre significativa, mientras que la locución puede también no serlo, como *blítyri*, pero jamás la enunciación. También se diferencia el hablar del emitir, pues se emiten sonidos, pero se habla la realidad, por lo menos lo que es enunciable.

Cinco son las partes de la enunciación —según dice Diógenes en *El sonido* y también Crisipo—: nombre, apelación, verbo, correlación, artículo; por su parte Antípatro, en *La locución y los enunciados*, incluye también la interjección.

(58) La apelación es, según Diógenes, la parte de la enunciación que significa cualidad común, tal como "hombre", "caballo", mientras que nombre es la parte de la enunciación que indica cualidad peculiar, tal como "Diógenes", "Sócrates"; verbo es la parte de la enunciación que significa predicación desligada —según Diógenes— o —según algunos— es el elemento indeclinable de la enunciación que significa algo relacionado con uno o varios, tal como "escribo", "digo"; correlación es la parte indeclinable de la enunciación que une a las partes de la enunciación, y artículo es el elemento declinable de la enunciación que delimita los géneros de los nombres y sus números, tal como *ho, he, to, hói, hái, ta.*

(59) Las cualidades de la enunciación son cinco: helenismo, claridad, concisión, adecuación, estructuración; de modo que helenismo es expresión sin faltas en el habla cultivada, no en la vulgar, y claridad es locución manifiestamente adecuada a lo entendido; a su vez, concisión es la locución que contiene los elementos precisamente necesarios para la aclaración del asunto, y adecuación es la locución propia al asunto, mientras que estructuración es la locución que escapa a la frase hecha. De entre sus defectos, barbarismo es la locución contraria al uso de los helenos honorables, y solecismo es la enunciación incoherentemente dispuesta.

(60) Poema es —según en la introducción a *La locución* dice Posidonio— la locución métrica o rítmica destacada de la prosa en virtud de su artificio; rítmico es el

tierra magna y de Zeus éter,

mientras que poesía es poema significativo que contiene una imitación de escenas divinas y humanas.

La definición es —según dice Antípatro en el libro primero de *La definición*— una enunciación obtenida ajustadamente por análisis, o —según Crisipo en *La definición*— también la respuesta; y descripción es la enunciación que esquemáticamente guía hacia el interior de la realidad, o bien una definición que desarrolla más sencillamente el valor de la definición; género es la agrupación de inteligibles varios e indesligables, tal como "animal", que tiene abarcados a los animales en sus grupos.

(61) El inteligible es una imaginación del entendimiento, que no es ni ente ni cualidad, sino cuasi ente y cuasi cualidad, al modo como surge la representación del caballo cuando ni siquiera está presente.

Especie es lo contenido por el género, al modo como el hombre está comprendido bajo el animal, y lo más genérico es lo que, siendo género, no tiene género, tal como el ente, mientras que lo más específico es lo que, siendo especie, no tiene especie, tal como "Sócrates"; división es la separación del género en sus especies inmediatas, tal como "de los animales, unos son discursivos y otros irracionales"; distinción es la fragmentación del género en especie por oposición, como si se hiciera por negación, tal como "de los seres, unos son buenos y otros no buenos"; subdivisión es la división de una división, tal como "de los seres unos son buenos y otros no buenos" y "de los no buenos, unos son malos y otros indiferentes"; (62) clasificación es la ordenación de un género en campos —según Crinis—, tal como "de los buenos, unos lo son en cuanto al espíritu y otros en cuanto al cuerpo".

Ambigüedad es la locución que significa dos o incluso varios asuntos, tanto lingüística como realmente, y según un mismo uso, de modo que en la misma locución esté comprendida al mismo tiempo la variedad, tal como AULETRISPEPTOKE: en efecto, por medio de ella se indica igualmente "la casa ha caído tres veces" y al mismo tiempo "la flautista ha caído".

La dialéctica es —según dice Posidonio— la ciencia de lo verdadero, de lo falso y de lo que no es ni lo uno ni lo otro, y versa —según dice Crisipo— sobre los signifi-

cantes y los significados. Tal es, en fin, lo que se dice entre los estoicos en la teoría del sonido.

(63) En el campo de la realidad y de los significados se instala el tratado de los enunciables, de los completos, de los axiomas y de los silogismos, y el de los defectivos y las predicaciones, tanto rectas como oblicuas.

Dicen que enunciable es lo que subyace en virtud de la imagen mental discursiva, y afirman los estoicos que de los enunciables unos son completos y otros defectivos: defectivos son los que tienen la formulación incompleta, tal como "(él) escribe", pues preguntamos "¿quién?", y completos son los que tienen completada su formulación, tal como "Sócrates escribe"; entre los enunciables defectivos se incluyen las predicaciones, y entre los enunciables defectivos se incluyen las predicaciones, y entre los completos, a su vez, los axiomas, los silogismos, las preguntas y las inquisitorias.

(64) La predicación es lo que se dice de uno o el asunto relacionado con uno o varios —según dicen los de Apolodoro—, o bien el enunciable defectivo relacionable con un caso recto para la formación de un axioma, pero también existen predicaciones circunstanciales, tal como "navegar por entre rocas"; además, entre las predicaciones hay unas rectas, otras oblicuas y otras ni lo uno ni lo otro, de modo que rectas son las relacionadas con uno de los casos oblicuos para la formación de una predicación (axioma?), tal como "(él) oye", "(él) mira", "(él) expone", y oblicuas son las relacionadas con el elemento pasivo, tal como "(yo) soy oído", "(yo) soy visto", mientras que las que no son ni lo uno ni lo otro son las que se dan al margen de ambas, tal como "pensar", "caminar", y reflexivas a su vez son, de entre las oblicuas, las que siendo oblicuas son sin embargo actuaciones, tal como "(él) se (hace) corta(r) el pelo", pues incluye también al mismo que lo hace cortar; (65) los casos oblicuos son genitivo, dativo y acusativo.

Axioma es lo que es verdadero o falso, o bien el asunto completo formulable por sí mismo, según dice Crisipo en sus *Definiciones dialécticas*: "Axioma es lo formulable o criticable por sí mismo, tal como 'es de día', 'Dión pasea' ". El axioma recibe su nombre a partir del verbo decidirse o no abstenerse, pues quien dice "es de día" está conforme en decidir que es de día; y si es de día, el axioma presentado es verdadero; pero no siendo de día, es falso.

(66) Se distinguen el axioma, la pregunta y la inquisitoria, el yusivo, el votivo, el eventual, el hipotético, el vocativo y el cuasi axioma; de modo que axioma es aquello que siendo descubierto al enunciarlo, es verdadero o falso. Pregunta es asunto completo, también como el axioma, pero que reclama respuesta, tal como "¿acaso es realmente de día?", cosa que ni es verdadera ni falsa, de modo que mientras el "es de día" es un axioma, el "¿acaso es verdaderamente de día?", es una pregunta; a su vez, inquisitoria es asunto al que no es posible responder abreviadamente, como "sí" a esa pregunta, sino que hay que decir "lo es en este lugar concreto"; (67) yusivo es asunto que enunciamos al dar órdenes, tal como:

tú, pues, sigue las corrientes sobre el Ínaco;

votivo es asunto... /vocativo es asunto/ que se enuncia cada vez que uno saluda, tal como:

Atrida glorioso, señor de hombres, Agamenón;

cuasi axioma es lo que, conteniendo una formulación axiomática, cae fuera del género de los axiomas por sobra de alguna partícula o por énfasis, tal como:

bello realmente es el Partenón,
cuán parecido a los Priámidas es el boyero.

(68) Se da también un asunto en cierto modo dubitativo, diferenciado del axioma, que se enuncia cada vez que uno está en un dilema:

¿acaso están en cierto modo emparejados el dolor y la vida?,

pero ni verdaderos ni falsos son las preguntas, las inquisitorias y los que les son próximos, mientras que los axiomas son o verdaderos o falsos.

De los axiomas, unos son simples y otros no simples —según dicen los de Crisipo, Arquedemo, Atenodoro, Antípatro y Crinis—, de modo que simples son los que constan de axioma no continuable, tal como el "es de día", mientras que no simples son los que constan de axioma continuable o axiomas: (69) de axioma continuable, tal como "si es de día"; y de axiomas, tal como "si es de día, hay luz".

Entre los axiomas simples se dan el negativo, el exclusivo el privativo, el predicativo, el demostrativo y el indefinido, y entre los axiomas no simples está el copulado, el subordinado, el coordinado, el disyuntivo, el causal, el explicativo a maiore y el explicativo a minore, y al mismo tiempo que existe un negativo, tal como "no es de día", se da también como una especie de éste el hipernegativo: hipernegativo es la negación del negativo, al modo como "no es de día" se opone al "es de día".

(70) Exclusivo es el formado de una parte exclusiva y de una predicación, tal como "ninguno pasea", mientras que privativo es el formado de una parte privativa y de un axioma en potencia, tal como "éste es inhumano"; predicativo, por su parte, es el formado de un caso recto y una predicación, tal como "Dión camina"; demostrativo es el formado de un caso recto demostrativo y una predicación, tal como "éste camina", y a su vez, indefinido es el formado de parte o partes indefinidas, tal como "alguno pasea", "aquel se mueve".

(71) De los axiomas no simples, copulado es —según dice Crisipo en sus *Dialécticas* y Diógenes en su *Arte dialéctica*— el formado por medio de la partícula copulativa "si": esta partícula denuncia que lo segundo acompaña a lo primero, tal como "si es de día, hay luz"; subordinado es, a su vez —según dice Crinis en su *Arte dialéctrica*—, el axioma que está subordinado por la partícula "puesto que", iniciándose con un axioma y concluyéndose con un axioma, tal como "puesto que es de día, hay luz"; la partícula denuncia que lo segundo acompaña también a lo primero, y que lo primero es el fundamento.

(72) Coordinado es axioma que está coordinado por algunas partículas coordinativas, tal como "y es de día y hay luz"; disyuntivo es a su vez el que está desunido por la partícula disyuntiva "o bien", tal como "o bien es de día o es de noche": denuncia esta conjunción que uno u otro de los axiomas es falso; y causal es axioma construido por medio del "a causa de que", tal como "a causa de que es de día, hay luz", tal como si en efecto el primero fuera el causante del segundo; por otro lado, axioma explicativo a maiore es el que está constituido por una partícula explicativa a maiore y por la colocada en medio de los axiomas, tal como "más bien es de día que es de noche", (73) mientras que el axioma explicativo a minore es el contrario del antedicho, tal como "menos es de noche que es de día".

Además, por lo que se refiere a su verdad o falsedad, se dan entre los axiomas los contradictorios entre sí, de los que el uno es negación del otro, tal como el "es de día" y el "no es de día", de modo que copulado verdadero es aquel en que el contradictorio del consecuente pugna con el antecedente, tal como "si es de día hay luz": éste es verdadero, pues el "no hay luz" contradictorio del consecuente pugna con el "es de día", mientras que copulado falso es aquel en que el contradictorio del consecuente no pugna con el antecedente, tal como "si es de día, Dión pasea", pues el "Dión no pasea" no pugna con el "es de día"; (74) subordinado verdadero es a su vez el que, iniciado a partir

de uno verdadero, termina en uno consecuente, tal como "puesto que es de día, hay sol sobre la tierra", pero es falso el que o bien se inicia a partir de uno falso o bien no termina en uno consecuente, tal como "puesto que es de noche, Dión pasea", siempre que se enuncie siendo de día; y es causal verdadero el que, iniciado a partir de uno verdadero, termina en uno consecuente, sin que el inicial sirva como consecuente al terminal, tal como "a causa de que es de día hay luz", pues al "es de día" consigue el "hay luz", pero al "hay luz" no sigue el es de día"; a su vez, causal falso es el que o bien se inicia a partir de uno falso, o no termina en uno consecuente, o el inicial es incongruente con el terminal, tal como "a causa de que es de noche Dión pasea"; (75) verosímil es axioma que encamina hacia el asenso, tal como "si una parió algo, aquélla es la madre de esto", cosa falsa, pues el pájaro no es madre del huevo.

Se dan también, de una parte, los posibles y los imposibles, y, de otra, los necesarios y los no necesarios; posible es el capaz de ser verdadero, en tanto que las circunstancias externas no se oponen a que sea verdadero, tal como "Diocles vive", mientras que imposible es el que no es capaz de ser verdadero, tal como "la tierra vuela"; necesario es el que, a fuerza de ser verdadero, no es capaz de ser falso, o bien es capaz de serlo, pero las circunstancias externas se oponen a que sea falso, tal como "la virtud aprovecha", y no necesario es el capaz de ser tanto verdadero como falso, en tanto que las circunstancias externas no se oponen a una cosa ni a otra, tal como "Dión pasea"; (76) atinado es el axioma que tiene numerosas bases de apoyo para ser verdadero, tal como "mañana seguiré viviendo".

Se dan también otras distinciones de axiomas, así como interincidencias de los verdaderos con los falsos, e inversiones, sobre todo lo cual tratamos seguidamente.

Enunciación es —según los de Crinis dicen— lo que consta de tema, adjunción e inferencia, tal como el siguiente "si es de día, hay luz; es de día: por tanto hay luz"; adjunción es el "es de día" e inferencia el "por tanto hay luz".

Tropo a su vez es algo así como el esquema de la enunciación, tal como el siguiente "si lo primero, lo segundo; de modo que lo primero: por tanto lo segundo"; (77) el tropo-enunciación es lo compuesto de ambos, tal como "si vive Platón, respira Platón; de modo que lo primero: por tanto lo segundo"; el tropo-enunciación se introdujo persiguiendo, en acumulaciones bastante extensas de silogismos, no seguir enunciando la adjunción por ser extensa, así como la inferencia, sino lograr inferir abreviando "lo primero: por tanto lo segundo".

Y de las enunciaciones unas son impracticables y otras practicables; impracticables son aquellas en las que lo contradictorio de la inferencia no pugna con la conexión existente entre los temas, tal como los siguientes "si es de día hay luz; es de día: por tanto Dión pasea".

(78) De las enunciaciones practicables, unas son llamadas —en homonimia con el propio género— practicables, y otras silogísticas; de modo que silogísticas son las que o bien son indemostrables o bien se reducen a las indemostrables en virtud de alguno o algunos de los temas, tal como las siguientes "si Dión pasea, resulta que Dión se mueve"; y practicables en particular son las que concluyen de un modo no silogístico, tal como las siguientes "es falso el que es de día y de noche; ahora bien, es de día: no es pues de noche", y a su vez son asilogísticas las que siendo aparentemente semejantes a las silogísticas no concluyen sin embargo, tal como "si Dión es un caballo, Dión es un viviente; pero Dión no es un caballo: no es pues Dión un viviente".

(79) Incluso unas de las enunciaciones son verdaderas y otras son falsas, de modo que verdaderas son las enunciaciones que concluyen por medio de verdades, tal como "si la virtud aprovecha, la maldad daña", mientras que falsas son las que tienen alguno de los temas falso o son impracticables, tal como "si es de día, hay luz; es de día: vive pues Dión".

También las enunciaciones son posibles e imposibles, e incluso necesarias y no necesarias; pero también se dan algunas indemostrables, debido a no precisar demostración, y son diferentes según cada cual —y en todo caso cinco para Crisipo—, en las que toda enunciación queda incluida y tales que son empleadas en las practicables, en los silogismos y en las esquemáticas.

(80) Se da un primer indemostrable, en el cual toda enunciación consta de copulado y de inicial del cual surge el copulado e infiere el terminal, tal como "si lo primero, lo segundo; de modo que lo primero: por tanto lo segundo"; segundo indemostrable es el que por medio de un copulado y del contradictorio del terminal obtiene una conclusión contradictoria al inicial, tal como "si es de día, hay luz; pero no hay luz: no es, pues, de día", pues la adjunción surge del contradictorio del terminal, y la inferencia proviene del contradictorio del inicial; el tercer indemostrable es el que por medio de una conexión negativa y de uno de los elementos en conexión infiere lo contradictorio al otro, tal como "no ha muerto Platón y vive Platón, pero: ha muerto Platón, no vive pues Platón"; (81) cuarto indemostrable es el que por medio de un disyuntivo y de uno de los elementos del disyuntivo obtiene como conclusión lo contradictorio del otro, tal como "o bien lo primero o lo segundo; pero lo primero: no pues lo segundo", y quinto indemostrable es aquel en el que toda la enunciación consta de un disyuntivo y de un contradictorio de los elementos del disyuntivo, e infiere el otro elemento, tal como "o es de día o es de noche; pero no es de noche: es pues de día".

Por su parte, a la verdadera —según los estoicos— le sigue una verdadera, tal como al "es de día" el "hay luz", mientras a la falsa, una falsa, como al "es de noche" falso el "hay oscuridad"; también a la falsa una verdadera, como al "que la tierra vuela" el "que la tierra existe", pero a la verdadera no consigue una falsa, pues al "que la tierra existe" no le consigue el "que la tierra vuela".

(82) También existen ciertas enunciaciones insuficientes, como las encubiertas, latentes, sorites, córnides y nadies; es encubierta una como la siguiente: /.../ "ni el dos es poco, ni tampoco el tres; de modo que no siéndolo éstos, tampoco lo es el cuatro, y así hasta diez; pero el dos es poco: también lo es pues el diez" /.../; el nadie es una enunciación copulativa que consta de un tema indefinido y de uno definido, dotada de adjunción y de inferencia, tal como "si uno está ahí, ese no está en Rodas" /.../.

(83) Y así piensan los estoicos en sus textos lógicos, hasta el punto que de modo especial aseguran que el dialéctico en todo caso es el sabio, pues contempla toda la realidad por medio de la teoría de las enunciaciones, así como cuantas cuestiones conciernen al plano físico, y que, en caso contrario, cuantas conciernen al plano ético —pues para qué mencionar lo referente a la lógica— e incluso desde el punto de vista de la rectitud de los términos, cómo las leyes han puesto orden sobre las acciones, no podría formularlo; a su vez, dos son las acepciones que subyacen a esta virtud: la una indaga qué es cada uno de los seres, la otra cómo se llama. Y así se presenta para ellos la lógica.

(84) La ética, en cuanto sección de la filosofía, la dividen en un plano relativo al impulso natural, otro relativo a los bienes y males, otro sobre las pasiones, sobre la virtud, sobre el fin y sobre el principio primero y sobre las acciones, sobre los deberes, exhortaciones y prevenciones; así la subdividen los de Crisipo, Arquedemo, Zenón de Tarsos, Apolodoro, Diógenes, Antípatro y Posidonio; pero el cicio Zenón y Cleantes, como lo harían los más antiguos, distinguieron de manera más simple la realidad, aunque diferenciaron tanto la lógica como la física.

(85) Llaman impulso primero al que obliga al viviente a guardarse a sí mismo, habituándosele la naturaleza desde el comienzo, según afirma Crisipo en el libro primero de *Los fines,* diciendo que todo ser vivo tiene como primera propiedad la organización de sí mismo y la conciencia de ésta, pues no es natural que el propio viviente se haya

enajenado, ni que la que le ha hecho le haya después enajenado o no mantenido firme; queda en fin el afirmar que la que le ha constituido le mantiene fiel a sí mismo; de este modo, pues, son rechazados los elementos dañinos y admitidos los convenientes.

Y lo que algunos aseguran respecto a que los vivientes tienen como primer impulso el placer, demuestran que es falso: (86) pues afirman que, siempre que se da, el placer es una excedencia, una vez que al buscar la naturaleza por sí misma los elementos adecuados a su constitución los alcanza; de esta manera los animales se alegran y florecen las plantas; y en nada —dicen— difiere la naturaleza con respecto a las plantas y a los vivientes, de modo que, aparte del impulso y de la sensopercepción, los controla, e incluso en nosotros algunos fenómenos se dan de manera vegetativa; y que por añadidura, dado que los vivientes experimentan el impulso natural por medio del cual transforman lo necesario en adecuado, se les adecua lo natural a lo instintivo, y que puesto que el discurso les fue dado a los discursivos en el sentido de una función más perfecta, la vida conforme a discurso se yergue sobre las de tipo natural, pues aquél actúa como sistematizador del impulso natural.

(87) Por ello primeramente Zenón en *La naturaleza del hombre* llamó perfección al vivir acordadamente a la naturaleza, esto es: vivir según virtud, pues hacia ésta nos conduce la naturaleza, y por el estilo piensan también Cleantes en *El placer* y Posidonio, así como Hecatón en *Los fines*. Por otro lado, lo mismo es vivir según virtud y vivir según la experiencia de los fenómenos adecuados a la naturaleza, tal como dice Crisipo en el libro primero de *Los fines*: (88) pues nuestras naturalezas son partes de un todo, por lo que la perfección es vivir en consonancia con la naturaleza, esto es, según la naturaleza de uno mismo y según la de todos, sin realizar nada de lo que acostumbra a prohibir la ley común, es decir, el recto discurso, que se extiende a través de todo, que es el mismo para Zeus, el que es dueño del gobierno de todos los seres: esto mismo es la virtud del dichoso y el libre curso de la vida, cuando todo se realiza teniendo en cuenta la consonancia del genio propio de cada uno con la voluntad del que gobierna el todo; Diógenes a su vez llama expresamente perfección a ser atinado en la elección de lo que es natural, y Arquedemo, al vivir que da cumplimiento a todos los deberes.

(89) Crisipo entiende como naturaleza con la que es preciso vivir acordadamente tanto a la común como a la humana en particular, mientras que Cleantes acepta únicamente a la común como naturaleza a la que hay que acordarse, pero de ningún modo la que se da en los particulares.

Que la virtud es una disposición equilibrada y ha de alcanzarse por sí misma, no a causa de algún temor o esperanza o motivo alguno externo; y que la dicha está en ella porque es un espíritu que está constituido para el equilibrio de toda la vida; y que el viviente discursivo se descarría unas veces a causa de las verosimilitudes de los afanes externos, otras a causa de la presión de sus íntimos, ya que la naturaleza proporciona fundamentaciones irreversibles.

(90) La virtud en fin es una cierta perfección general en todo —tal como la de la estatua humana—, no es investigable —tal como la salud— y es teoremática —tal como la inteligencia—, pues dice Hecatón en el primer libro de *Las virtudes* que son científicas y que son teoremáticas las que tienen una organización a base de teoremas, tal como la ponderación y la justicia, y que no son investigables las que por extensión son consideradas entre las que están constituidas a base de teoremas, tales como la salud y la fuerza; pues a la prudencia, considerada como fundamental, le sigue, acompañándola y continuándola, la salud, tal como a la construcción de la bóveda le sobreviene la fuerza; (91) son llamadas no investigables porque no exigen asenso, sino que sobrevienen incluso a los malos, como la salud, la fortaleza.

La prueba de que es real la virtud —dice Posidonio en su libro primero de *El Discurso ético*— es el que estén en aumento los seguidores de Sócrates, Diógenes y Antístenes; pero que también es real el vicio, puesto que se contrapone a la virtud; y que es enseñable —me refiero a la virtud— tanto Crisipo en el libro primero de *El fin* lo dice, como Cleantes, Posidonio en sus *Protrépticos* y Hecatón; y que es enseñable está claro porque llegan a hacerse buenos a partir de malos.

(92) Panecio en fin encuentra dos virtudes: teorética y práctica, mientras que otros: lógica, física y ética; a su vez, cuatro los del círculo de Posidonio, y mayor número los de Cleantes, Crisipo y Antípatro; por su parte Apolófanes presenta una sola: la ponderación.

Que las virtudes las unas son primeras y las otras les están subordinadas; primeras son las siguientes: ponderación, fortaleza, justicia, prudencia, y entre sus especies están la magnanimidad, continencia, firmeza, agudeza y honestidad; y que ponderación es la ciencia de los males, los bienes y de lo que no es ni lo uno ni lo otro; la fortaleza es la ciencia de lo que ha de elegirse, rechazarse y de lo que ni una cosa ni otra; la /justicia.../; (93) la magnanimidad es la ciencia /o/ el hábito que le pone a uno por encima de los acontecimientos, siendo propia tanto de necios como de virtuosos; la continencia es la disposición invencible en favor de lo acordado al recto discurso, o bien el hábito inatacable por los placeres; la firmeza es ciencia o hábito de aquello en lo que ha de perseverarse, en lo que no y de lo que ni lo uno ni lo otro; la agudeza es el hábito que encuentra el deber dentro de la circunstancia presente; la honestidad es ciencia de discernir qué cosas y cómo hay que hacerlas para obrar convenientemente.

Y viceversa, también de los vicios unos son primeros y otros les están subordinados, tal como la necedad, la vileza, la injusticia y la intemperancia entre los primeros, y la incontinencia, la obtusez y la mala intención entre los subordinados a aquéllos; también los vicios son ignorancias de aquellas cosas de las cuales las virtudes son ciencias.

(94) Bien, generalmente, es lo provechoso en algún sentido, pero en particular es lo idéntico o no distinto del provecho, de donde la virtud y lo que de ella participa es considerado así en triple sentido como bien: en cuanto bien, en cuanto aquello a partir de lo cual deriva —como la acción según virtud— y en cuanto aquello por lo cual es realizado —como el virtuoso que participa de la virtud.

Pero distintamente definen también el bien en particular como "lo perfecto según la naturaleza del discursivo en cuanto discursivo"; y que la virtud es tal que participa en las acciones según virtud y en los virtuosos, y que son excedencias la alegría, la mansedumbre y sus similares; (95) que igualmente también esto es propio de los vicios: la necedad, la timidez, la injusticia y sus similares; que participan del vicio las acciones según vicio y los necios, y que son excedencias el desánimo, la pesadumbre y sus semejantes.

Incluso de los bienes, unos son referentes al espíritu, otros son exteriores y otros ni referentes al espíritu ni exteriores: los referentes al espíritu son las virtudes y las acciones acordadas a ellas; los exteriores son tener una patria diligente, un amigo diligente y la felicidad de éstos, y los no exteriores ni referentes al espíritu son el ser diligente para sí mismo y el ser feliz; (96) e inversamente, también de los males los unos son referentes al espíritu: los vicios y las acciones acordadas a ellos; exteriores son el tener una patria insensata, un amigo insensato y la desdicha de éstos; y los que ni son exteriores ni referentes al espíritu son el ser uno vicioso y desdichado consigo mismo.

También de los bienes unos son perfectivos, otros eficientes y otros perfectivos y eficientes; y que, en efecto, el amigo y los provechos derivados de él son bienes eficientes, mientras que el arrojo, la nobleza, la libertad, la seducción, la mansedumbre, la despena y toda acción según virtud son perfectivos.

(97) Pero también existen bienes eficientes y perfectivos: en tanto que realizan la felicidad son bienes eficientes, y en cuanto que la completan —de modo que constituyen parte de ella— son perfectivos; e igualmente también de los males unos son perfectivos, otros eficientes y otros ambas cosas: el enemigo y los daños surgidos de él son eficientes, mientras que la impresionabilidad, la bajeza, el servilismo, la desazón, el descorazonamiento, la aflicción y toda acción según vicio son perfectivos; pero los hay que son ambas cosas, puesto que en tanto que producen la desdicha son eficientes, y en cuanto que la completan —de modo que constituyen partes de ella— son perfectivos.

(98) Además, de los bienes referentes al espíritu unos son hábitos, otros disposiciones y otros ni hábitos ni disposiciones; las disposiciones son virtudes, los hábitos son adecuaciones, y los que ni son hábitos ni disposiciones son capacidades; en general, de los bienes son mixtos la fecundidad y la vejez feliz, mientras que es un bien simple la ciencia, y siempre presentes están las virtudes, mientras que no siempre cosas como la alegría, el paseo.

Todo bien es conveniente, necesario, lucrativo, útil, provechoso, bello, favorable, preferible y justo: (99) conveniente, porque proporciona aquello de lo que siempre que aparece nos beneficiamos; necesario porque se da en aquello de lo que tenemos necesidad; lucrativo porque paga lo desembolsado por él, de modo que el beneficio del negocio supera al interés; útil porque proporciona la utilidad de la ayuda; provechoso porque proporciona una utilidad encomiable; bello porque es equilibrado en cuanto a su propia utilidad; favorable porque es de tal naturaleza que ayuda; preferible porque es tal que verdaderamente se elige, y justo porque es consonante con la ley, y realizador de la comunidad.

(100) Llaman a la belleza el bien perfecto, debido a que contiene todos los números exigidos por la naturaleza o el equilibrio de la perfección; las especies de lo bello son cuatro: la justicia, la fortaleza, el orden, la ciencia; entre ellas, en efecto, se llevan a término las bellas acciones. Y a la inversa, también existen cuatro especies de lo feo: la injusticia, la vileza, el desorden y la necedad; y llaman belleza solamente al bien digno de encomio que hace encomiables a los que lo tienen; en otro sentido: lo que se ha desarrollado bien en relación con una obra concreta, y con distinta acepción: la gloria, cada vez que decimos que sólo el sabio es bueno y bello.

(101) Afirman que sólo lo bello es bueno —según dice Hecatón en el libro tercero de *Los bienes* y Crisipo en sus libros de *Lo Bello*—; que es lo mismo la virtud y lo que participa de la virtud, lo que significa que todo bien es bello y que lo bueno equivale a lo bello, es decir, es igual a esto, de modo que puesto que es bueno es bello; pero es bello: es pues bueno. Opinan que todos los bienes son iguales, que todo bien es preferible en sumo grado y que no admite distensión ni tensión. Dicen a su vez que de los seres unos son buenos, otros malos y otros ni lo uno ni lo otro.

(102) Así pues, bienes son las virtudes —ponderación, justicia, fortaleza, prudencia, etc.—, mientras que males son los contrarios: —insensatez, injusticia, etc.—; ni lo uno ni lo otro son cuantas cosas no ayudan ni dañan, tal como vida, salud, placer, belleza, fuerza, riqueza, honor, linaje y sus contrarios muerte, enfermedad, sufrimiento, vergüenza, debilidad, pobreza, difamación, plebeyez y sus semejantes —según dice Hecatón en el libro séptimo de *El fin*, Apolodoro en su *Ética* y Crisipo—, en el sentido de que éstos no son bienes, sino cosas indiferentes si se las considera por especies, (103) de modo que tal como lo propio de lo caliente es calentar y no enfriar, así también lo propio de lo bueno es ayudar y no dañar, pero no ayuda más que daña la riqueza o la salud: por tanto no es un bien la riqueza ni la salud; y además —dicen—, de aquello que es posible usar bien y mal, eso no es un bien; pero de la riqueza y de la salud es posible usar bien y mal: no es pues un bien la riqueza ni la salud. Posidonio, sin embargo, afirma que también estas cosas son bienes, pero que el placer no es un

bien lo asegura Hecatón en el libro noveno de *Los bienes* y Crisipo en *El placer,* pues se dan también placeres vergonzosos, y en absoluto es un bien lo vergonzoso; (104) y que ayudar es mover o detener según virtud, mientras que dañar es mover o detener según vicio.

En doble sentido se entienden los indiferentes: por un lado lo que no contribuye a la felicidad ni a la desdicha, como es la riqueza, fama, salud, fuerza y semejantes, pues también es posible ser feliz sin ellos, dependiendo de si su uso es feliz o desdichado; por otra parte, se entienden por indiferentes las cosas que no excitan el impulso natural ni los centros vitales, como es el tener proporcionados los pelos de la cabeza o en exceso, o bien el estirar un dedo o contraerlo, sin que se entiendan en este sentido los indiferentes primeros, pues ellos excitan el impulso natural y los centros vitales, (105) por lo cual se distinguen los primeros de ellos, debido a que los otros están en igualdad de condiciones de elección y rechazo.

De los indiferentes, unos son preferibles, otros rechazables; preferibles son los dotados de valor, y rechazables son los dotados de desprecio; llaman valor por una parte a un determinado apoyo para la vida humana equilibrada, el cual se da precisamente en todo bien; por otra parte, a cierto poder intermedio o utilidad encaminada a nuestra existencia según la naturaleza, tal como si dijéramos aquella precisamente que la riqueza o bien la salud aportan para nuestra vida según natura; por otro lado, el valor es la estimación de lo examinado que establecería el experto en negocios, tal como si dijéramos reemplazar cargas de trigo por cargas de cebada más una mula.

(106) Preferibles son, pues, los que tienen valor, tal como —con respecto a lo anímico—, el talento, arte, éxito y similares, y —referente a lo corporal— la vida, salud, vigor, destreza, proporción y parecidos, y —en relación a las cosas externas— la riqueza, fama, linaje y sus semejantes. Rechazables, con respecto a lo anímico, la torpeza, ineptitud y similares; referente a lo corporal, la muerte, enfermedad, debilidad, caquexia, mutilación, deformidad y parecidos, y, en relación a las cosas externas, la pobreza, difamación, plebeyez y sus semejantes; y ni preferibles ni rechazables son los que no tienen lo uno ni lo otro.

(107) Además, de los preferibles, unos se prefieren por sí mismos, otros por cosas distintas y otros por sí mismos y por otros. Por sí mismos, el talento, éxito y similares; por cosas distintas, la riqueza, linaje y parecidos, y por sí mismos y por otros, la fuerza, agudeza, proporción: por sí mismos porque son según natura, por otras cosas porque proporcionan no pocos beneficios; y similarmente ocurre con lo rechazable, desde un punto de vista inverso.

Además dicen que el deber es lo que, por haberse realizado atinadamente, conserva su justificación, tal como lo proporcionado en la vida, cosa que alcanza tanto a las plantas como a los vivientes, pues también en éstos se ven los deberes.

(108) Que el deber fue llamado así (*kathékon*) por Zenón primeramente, en virtud del significado "alcanza a según cada quien" (*katá tinas hékein*) del apelativo aceptado; es la actuación adecuada a las estructuras según natura, pues de las operaciones acordadas al impulso natural unas son deberes, pero otras inconveniencias /y otras ni deberes ni inconveniencias/.

De modo que deberes son cuantas cosas el discurso acepta realizar, como es el honrar a los padres, hermanos, patria, el adaptarse a los amigos, mientras que inconveniencias son cuantas el discurso no acepta, como son las siguientes: descuidar a los padres, ser indiferente con los hermanos, no estar bien dispuesto con los amigos, despreciar a la patria, y similares; (109) y ni deberes ni inconveniencias son cuantas el discurso ni acepta ni rechaza realizar, tal como levantar paja, poseer un estilo o un estrígile y las semejantes a éstas.

También unos deberes son constantes, otros circunstanciales; constantes son cuidarse de la salud y los sensorios, etc., y según la circunstancia, el mutilarse y prescindir de la hacienda; y en sentido inverso, también las inconveniencias.

Además, de los deberes unos siempre convienen, otros no siempre: conviene siempre el vivir según virtud, y no siempre el preguntar y responder, pasear y semejantes; y el mismo discurso hay con respecto a las inconveniencias; (110) se da también, entre medias, una especie de deber, tal como el que los muchachos obedezcan a sus maestros.

Dicen por otro lado que el espíritu tiene ocho partes, pues son partes de él los cinco sensorios, el lote fonatorio, el intelectivo —que es el propio entendimiento— y el reproductor; de las falsedades se produce la desintegración del entendimiento, de la cual brotan muchas pasiones y es la causante del desequilibrio; la pasión misma es —según Zenón— el movimiento anímico irracional y antinatural, o bien el impulso natural desmesurado.

De las pasiones, las más importantes —según dice Hecatón en el libro segundo de *Las pasiones* y Zenón en *Las pasiones*— son de cuatro tipos: dolor, miedo, deseo, placer; (111) y opinan que las pasiones son juicios —según dice Crisipo en *Las pasiones*—, pues la avaricia es la suposición de que el dinero es bello, así como la embriaguez, la intemperancia y demás.

El dolor es una contracción irracional, y sus especies son piedad, odio, celo, envidia, enojo, molestia, tristeza, tormento y desasosiego; de manera que piedad es dolor por el que sufre un mal injustamente; odio es dolor por los bienes ajenos; celo es dolor de que otro tenga lo que uno mismo desea; envidia es dolor de que otro tenga lo que uno mismo posee; (112) enojo es dolor pesaroso; molestia es dolor agudizado y que proporciona dificultad; tristeza es dolor que se acumula o se extiende a partir de consideraciones; tormento es dolor penoso; desasosiego es dolor irracional que fatiga e impide comprender las cosas presentes.

El miedo es la previsión del mal, y al miedo son también referidas éstas: terror, indecisión, vergüenza, espanto, turbación, angustia; terror es miedo que engendra temor; vergüenza es miedo a la difamación; indecisión es miedo de la capacidad futura; espanto es miedo procedente de la imagen mental por un motivo insólito; (113) turbación es miedo acompañado de precipitación en la voz, y angustia /es miedo por un asunto oscuro/.

El deseo es una tendencia irracional, bajo la cual se sitúan también éstas: anhelo, malquerencia, rivalidad, ira, amor, rencor, temperamento; anhelo es cierto deseo ante un fracaso, y tal que está separado del motivo, pero que tiende y aspira inútilmente hacia él; la malquerencia es cierto deseo de que le vaya mal a alguien, acompañado de cierto progreso y extensión; rivalidad es cierto deseo en relación a la elección; la ira es deseo de castigar al que se juzga que ha injuriado sin motivo; amor es cierto deseo no tendente a cosas serias, pues es dedicarse a hacer amigos a causa de la belleza aparente; (114) rencor es cierta ira acumulada y vengativa, pero que está al acecho, como aparece en los siguientes:

pues aun cuando a la cólera incluso en el mismo día la digiera,
sin embargo también allá adentro tiene el resentimiento, hasta que lo cumpla;

y el temperamento es ira comenzada.

El placer es exaltación irracional por lo preferido que se considera esencial, bajo el cual se incluyen: encanto, perversidad, seducción, disolución; el encanto es placer que seduce a través de los oídos; la perversidad es placer por los males ajenos; la seducción, como diversión, es cierta exaltación del espíritu por lo desnudo; la disolución es la corrupción de la virtud.

(115) Tal como se habla de ciertas dolencias respecto al cuerpo, como la gota y la artritis, así también respecto al alma se da la megalomanía, el afán de placer y semejantes; la dolencia es padecimiento acompañado de debilidad, mientras el padecimiento es la creencia vehemente de lo considerado preferible, y tal como con respecto al cuerpo se habla de ciertas indisposiciones, como catarros y diarrea, así también respecto al alma se dan malas inclinaciones, como la ojeriza, la sensiblería, los malos humos y semejantes.

(116) Afirman que también se dan tres inclinaciones buenas: alegría, optimismo, comedimiento, y dicen que la alegría es lo contrario al placer, por ser una exaltación atinada; el optimismo, contrario al miedo, por ser una propensión atinada, de modo que el sabio no tendrá nunca temor, sino optimismo; y contrario al deseo, dicen que es el comedimiento, por ser una tendencia atinada; y tal como, en fin, bajo las principales pasiones se sitúan algunas otras, lo mismo ocurre con las principales inclinaciones buenas; bajo el comedimiento: benevolencia, placidez, ternura, cordialidad; bajo el optimismo: respeto, ingenuidad, y bajo el gozo: seducción, mansedumbre y buen humor.

(117) Dicen también que el sabio es desapasionado por estar libre de caída; pero también en otro sentido es desapasionado el necio, refiriéndose con ello al duro e insensible; también el sabio es modesto, pues lo mismo se le da con respecto a lo famoso y a lo oscuro, pero también en otro sentido es modesto lo incluido entre lo vulgar, como lo está el necio; e incluso austeros dicen que son todos los hombres dignos, porque ni se dedican al placer, ni admiten de otros lo tocante al placer, pero también en otro sentido se da lo austero, refiriéndose por semejanza al vino seco del que usan en la farmacopea, pero en absoluto para la libación.

(118) Los virtuosos son auténticos y despreocupados de situarse en lo mejor por medio del artificio de ocultar las necedades y hacer que aparezcan las bondades existentes; sinceros, pues han eliminado el fingimiento tanto de la voz como del porte; son despreocupados, pues declinan hacer cuanto está contra el deber; beberán, pero no se embriagarán; además, no enloquecerán, aunque les sorprenderán prodigios de la imagen-mental a causa de melancolía o delirio, pero no contra el criterio de lo preferible, sino contra la naturaleza; el sabio estará libre de dolor, debido a que el dolor es una contracción irracional del espíritu, según dice Apolodoro en su *Ética*.

(119) Hay divinidades, pues tienen en sí como si dejéramos lo divino; el necio es ateo; en dos sentidos existe el ateo: el entendido en oposición a lo divino y el que desprecia lo divino, cosa que no se da en todo necio; los virtuosos son teístas, pues son conocedores de las tradiciones referentes a los dioses, de modo que también aquéllos sacrificarán a los dioses y estarán limpios, pues evitan las ofensas a los dioses, y los dioses los aman, pues son piadosos y justos para con lo divino; los únicos sacerdotes son los sabios, pues son conocedores de los sacrificios, asentamientos sagrados, purificaciones y todo lo demás relativo a los dioses.

(120) Opinan también que los padres, y en segundo lugar los hermanos han de ser honrados con los dioses, y dicen que el cariño a los hijos es natural en aquéllos y no se da en los necios; están de acuerdo en considerar iguales las faltas —según dice Crisipo en el libro cuarto de sus *Cuestiones éticas,* Perseo y Zenón—, pues si lo cierto no puede superar a lo cierto, tampoco lo falso a lo falso, y así tampoco el engaño al engaño ni la falta a la falta, pues tanto el que está 100 estadios alejado de Canope como el que lo está un estadio, indistintamente no están en Canope, y del mismo modo, tanto el que peca más como el que peca menos, indistintamente no están en lo recto, (121) aunque Heraclides el tarso —discípulo de Antípatro el tarso—, y Atenodoro dicen que las faltas son desiguales.

Dicen que el sabio habrá de hacer política, siempre que algo no lo impida —según dice Crisipo en el libro primero de *Las Vidas*—, y así reprimirá el vicio y excitará a la virtud; se casará —según dice Zenón en su *República*— y engendrará hijos; además, el sabio no se fiará de opiniones, es decir, no asentirá a nada falso; él será cínico, pues el cinismo es el camino abreviado hacia la virtud —según Apolodoro en su *Ética*—; comerá incluso carne humana si es preciso.

Sólo él es libre, y los necios son esclavos, pues la libertad es la facultad de la autodeterminación, mientras que la esclavitud es la privación de la autodeterminación; (112) pero existe también otra esclavitud, la del sometimiento, y como tercera, la de la posesión y sometimiento, a la que se contrapone el dominio, que también es necio; no sólo son libres los sabios, sino también reyes, por ser la realeza un mando independiente, tal que sólo en manos de los sabios podría mantenerse —según dice Crisipo en *La rectitud de Zenón en el uso de los términos*—, pues dice que el jefe es necesario que tenga conocimiento de lo bueno y lo malo, mientras que ninguno de los necios sabrá de esto; e igualmente ellos solos son regidores, juzgadores y retóricos, mientras que de los necios, ninguno; e incluso son infalibles, por estar libres de caer en fallo;

(123) Y son inofensivos, pues no dañan a otros ni a sí mismos; no son compasivos ni tienen perdón para nadie; no pasan pues por alto los castigos impuestos por la ley —pues el ceder, así como la piedad e incluso la condescendencia son vanidades del espíritu, que, en relación con los castigos, finge bondades—, ni los consideran demasiado duros.

Además el sabio no se sorprende de lo tenido por paradójico, tal como la Carontea, las mareas, las fuentes de aguas térmicas y las erupciones ígneas; pero tampoco en soledad —dicen—, vivirá el virtuoso, pues es sociable por naturaleza y activo; aceptará, desde luego, el ejercicio destinado a la resistencia corporal.

(124) Y el sabio hará votos, dicen, pidiendo bienes de parte de los dioses —según dice Posidonio en el libro primero de *Los deberes* y Hecatón en el tercero de *Las Paradojas*—; afirman también que la amistad se da entre los virtuosos sólo, a causa de su parecido; dicen que ésta es una cierta comunidad de las cosas de nuestra vida, puesto que nosotros usamos de los amigos como de nosotros mismos; aseguran que ha de elegirse el amigo por él mismo y que la mucha amistad es un bien, mientras que entre los necios no hay amistad para nadie, y nadie es amigo de los necios, y que todos los insensatos están locos, pues no son ponderados, sino que todo lo hacen según su locura, idéntica a la insensatez.

(125) El sabio todo lo hace bien, al modo como decimos que Ismenias toca bien todo lo de flauta; incluso todo es de los sabios, pues la ley les ha otorgado facultad para todo, mientras que los necios, dícese, tienen algunas cosas, al modo como también las tienen los injustos, pero de una manera decimos que las tiene la ciudad y de modo distinto los que las usan.

Aseguran que las virtudes se implican entre sí, y que quien tiene una las tiene todas, pues son comunes sus teoremas, tal como dice Crisipo en el libro primero de *Las virtudes*, Apolodoro en *La física en el planteamiento antiguo* y Hecatón en el tercero de *Las virtudes*.

(126) El virtuoso, pues, no sólo es teórico, sino también práctico de lo que se ha de hacer; lo realizable es también preferible, soportable, respetable y discernible, de modo que si actúa con elección, persistencia, firmeza y discernimiento es ponderado, fuerte, justo y prudente; cada una de las virtudes predomina sobre una determinada zona capital, tal como la fortaleza sobre lo soportable, la ponderación sobre lo realizable, lo no realizable y lo que ni lo es ni no lo es, e igualmente las demás están encaminadas a lo que les es propio; a la ponderación le sigue la honestidad y la comprensión;

a la prudencia, la disciplina y la ordenación; a la justicia, la equidad y el reconocimiento, y a la fortaleza, la inmutabilidad y el temple.

(127) Están de acuerdo en que nada hay entre virtud y vicio, mientras que los peripatéticos afirman que entre la virtud y el vicio hay progresión; pues tal como es preciso —dicen— que una madera sea o bien recta o bien torcida, así, o bien algo es justo o bien injusto, pero no más justo o más injusto, y así respecto a lo demás; también Crisipo afirma que la virtud puede perderse, mientras que Cleantes dice que es algo no sujeto a pérdida; uno, que se puede perder por embriaguez o melancolía; otro, que no se puede perder debido a las firmes aprehensiones; existe en virtud de que es elegida, pero nos avergonzamos de lo que hacemos mal, como si supiéramos que sólo es bello lo bueno; y que ella es suficiente para la felicidad, según dice Zenón, Crisipo en el libro primero de *Las virtudes,* y Hecatón en el segundo de *Los bienes* dice: (128) "pues si la magnanimidad es suficiente para obrar muy por encima de todo, y es una parte de la virtud, también es suficiente la virtud para la felicidad, pues también desprecia lo tenido por vulgar"; pero Panecio y Posidonio no entienden la virtud como suficiente, sino que dicen que se precisa también salud, provisión y fuerza.

Están de acuerdo también en que se precisa de la virtud para todo —según dicen los de Cleantes—, pues no puede perderse, y el virtuoso en toda ocasión precisa de su espíritu por ser perfecto; lo justo lo es por naturaleza, no por acuerdo, tal como la ley y el recto discurso, según dice Crisipo en *Lo bello*; (129) son de opinión que ni por un desacuerdo se apartará de la filosofía, pues por esa misma razón abandonará la vida entera —según dice también Posidonio en *Los Protrépticos*—, y que precisa además los conocimientos enciclopédicos lo dice Crisipo.

Están de acuerdo además en que nada hay en nosotros justo con referencia a los demás vivientes, a causa de la desemejanza —según dice Crisipo en el libro primero de *La justicia* y Posidonio en el primero de *El deber*—; amará el sabio a los jóvenes en los que aparezca a través de su aspecto el talento para la virtud —según dice Zenón en *La República,* Crisipo en el libro primero de *Las Vidas* y Apolodoro en *La ética.*

(130) Es el amor un dedicarse a hacer amistad, debido a la belleza aparente, y no se trata de convivencia, sino de amistad, pues aunque Trasónides tenía a la amada en su poder, a causa de ser odiado estaba separado de ella; el amor, pues, es del tipo de la amistad —según también Crisipo dice en *El amor*—, y no es vituperable; la juventud es la flor de la virtud.

Siendo tres los tipos de vida —teorética, práctica y discursiva—, dicen que el tercero es el preferible, pues el viviente discursivo ha sido engendrado por la naturaleza adecuado tanto a la teoría como a la praxis, y atinadamente —dicen—, se apartará el sabio de la vida, tanto en favor de la patria como de los amigos, e incluso si llega a estar en un dolor muy duro o mutilaciones o enfermedades incurables.

(131) Están de acuerdo también en que es preciso que las mujeres sean comunes para los sabios, de modo que cualquiera use de la que sea —según dice Zenón en *La República* y Crisipo en *La República,* e incluso Diógenes el cínico y Platón—; habremos de amar a la manera de padres a todos los niños, sin distinción, y desaparecerá la envidia por el adulterio; el mejor régimen es el compuesto de democracia, realeza y aristocracia.

Tales cosas afirman en sus enseñanzas éticas, incluso en mayor número, acompañadas de sus propias demostraciones, pero séanos suficiente esto, al modo de rasgos principales y en esquema.

(132) Dividen la física en campo relativo a los cuerpos y en el relativo a los principios, elementos, dioses, límites, espacio y vacío, y esto desde el punto de vista de la

especie, pero en cuanto al género, en tres campos: el del cosmos, el de los elementos y tercero el aitiológico.

El del cosmos se divide —dicen— en dos partes; tienen un punto de vista en común con él también las doctrinas matemáticas, en virtud del cual investigan sobre los astros fijos y los errantes, tal como si el sol es tamaño cual aparece o, del mismo modo, si lo es la luna, y sobre su giro y cuestiones semejantes a éstas; (133) su otro punto de vista es el que concierne a lo físico sólo, en virtud del cual se investiga la esencia del cosmos, ⟨si el sol y los astros constan de materia y forma⟩, si es creado o increado, si animado o inanimado, si corruptible o incorruptible, si es regido por una previsión, y demás cuestiones.

El aitiológico mismo es también bimembre: con uno de sus puntos de vista coincide la indagación de los médicos, en virtud del cual investigan sobre el centro rector del espíritu y de lo en el espíritu originado, sobre los gérmenes y cosas semejantes a éstas, mientras que con el otro se corresponden los conocimientos matemáticos, tal como de qué manera vemos, cuál es la causa de la imagen-mental refleja, de qué manera se forman las nubes, truenos, iris, halos, cometas y cosas por el estilo.

(134) Opinan que los principios de todo son dos: el obrar y el padecer; de modo que el padecer es la materia en cuanto esencia incualificada, mientras que el obrar es lo divino en cuanto discurso existente en aquélla, pues debido a que es eterno produce cada cosa por medio de toda aquélla; establece esta misma enseñanza Zenón el cicio en *La Esencia,* Cleantes en *Los átomos,* Crisipo en el final de la primera de sus *Físicas,* Arquedemo en *Los Elementos* y Posidonio en el libro segundo de *El Discurso Físico*; se distinguen —dicen— los principios y los elementos: los primeros son increados ⟨e⟩ incorruptibles, mientras que los elementos se destruyen en virtud de la conflagración; pero además, los principios son incorporales y sin forma, mientras que aquéllos han sido dotados de forma.

(135) Cuerpo es —según dice Apolodoro en su *Física*— lo triplemente dimensionable en longitud, anchura y profundidad, y por esto el cuerpo también es llamado sólido; superficie es el límite del cuerpo o bien lo dotado sólo de longitud y anchura, pero no de profundidad, aunque Posidonio en el libro quinto de *Los meteoros* la niega tanto en virtud del conocimiento como de la realidad; línea es el límite de la superficie o bien la longitud sin anchura o bien lo dotado sólo de longitud, y punto es el límite de la línea, tal que es la señal más pequeña.

Una sola cosa es lo divino, la mente, el destino y Zeus, y con otros muchos apelativos es apellidado; (136) de modo que en los comienzos, existiendo por sí mismo, cambió toda la esencia por medio del aire en agua, y tal como en la descendencia va incluido el germen, así también —por ser ello el discurso germinal del cosmos— permanece como tal en la humedad, asimilándose a la materia como propicia para la generación de los elementos posteriores; además engendró primeramente los cuatro elementos: fuego, agua, aire, tierra; sobre ello habla Zenón en *El Todo,* Crisipo en la primera de sus *Físicas* y Arquedemo en algún lugar de *Los Elementos.*

El elemento es aquello de lo que primero surge lo engendrado y en lo que finalmente se corrompe; (137) los cuatro elementos en fin son al mismo tiempo la materia en cuanto esencia incualificada: es el fuego lo caliente, el agua lo húmedo, el aire lo frío, y la tierra lo seco; pero no sólo esto, sino que además en el aire existe la misma partición; en efecto, en lo más alto está el fuego, que precisamente es llamado éter, donde se engendra primero la esfera de los astros fijos, después la de los errantes, bajo la cual está el aire, luego el agua y, situada debajo de todos, la tierra, por ser el intermedio de todos.

Hablan de cosmos en triple sentido: la propia divinidad en cuanto cualidad real en virtud de toda su esencia, divinidad que es incorruptible e increada, por ser el productor

de la ordenación al disolver en sí mismo por períodos de tiempo determinados toda la esencia y engendrarla nuevamente a partir de sí mismo; (138) también dicen que cosmos es la propia ordenación de los astros, y en tercer lugar, lo compuesto de ambos; también es cosmos la cualidad real de la esencia del todo, o bien —según dice Posidonio en su *Articulación meteorológica*—, el sistema del cielo, la tierra y sus naturalezas o el sistema de los dioses, los hombres y los seres surgidos por causa de ellos; cielo es el círculo más lejano en que todo lo divino se asienta.

El cosmos se rige ciertamente en virtud de mente y previsión —según dice Crisipo en el libro quinto de *La Previsión* y Posidonio en el décimotercero de *Los Dioses*—, penetrando la mente cada una de sus partes, lo mismo que el espíritu en lo relativo a nosotros; pero desde luego en unas más y en otras menos; (139) pues en unas ha penetrado como hábito, tal como en los huesos y nervios, pero en otras como mente, tal como en el centro rector; de este modo, también por ser el cosmos entero un viviente, animado y discursivo, tiene como centro rector al éter, según dice Antípatro el tirio en el libro octavo de *El Cosmos*; pero Crisipo, en el libro primero de *La Previsión*, y Posidonio en *Los Dioses* dicen que el cielo es el centro rector del cosmos, mientras que Cleantes dice que es el sol; sin embargo, Crisipo, de modo bastante discorde, dice de nuevo en la misma obra que es lo más puro del éter, a lo que también llaman dios primero conscientemente, puesto que ha penetrado en los elementos del aire y en todos los vivientes y plantas, mientras que en la propia tierra lo ha hecho como hábito.

(140) Uno es el cosmos y, limitado él, está dotado de figura esferoidal, pues tal es la más adecuada al movimiento —según dice Posidonio en el libro quinto de *El Discurso Físico* y los de Antípatro en sus escritos sobre el cosmos—; y fuera de él está derramado el vacío ilimitado, que por cierto es incorpóreo; a su vez, incorpóreo es lo capaz de ser ocupado por cuerpos porque no está ocupado, pero en el cosmos nada hay vacío, sino que está unificado, pues lo impone la comunión y consenso de lo celeste con lo terrestre; hablan sobre el vacío Crisipo en *El Vacío* y en la primera de sus *Físicas*, Apolófanes en su *Física*, Apolodoro y Posidonio en el libro segundo de *El Discurso Físico*. Y que esto también es asimismo incorpóreo.

(141) Pero además también el tiempo es incorpóreo, ya que es el intervalo del movimiento del cosmos; lo que ha pasado de él y lo que ha de venir son infinitos, pero lo actual está limitado; coinciden en que también es corruptible el cosmos, puesto que está engendrado a la manera de lo entendido por medio de la sensopercepción: aquello cuyas partes son corruptibles también lo es en su conjunto, pero las partes del cosmos son corruptibles —ya que se transforman unas en otras—: corruptible por tanto es el cosmos; incluso, si algo es capaz de cambiar a peor, es corruptible: también el cosmos, puesto que se deseca y se licúa.

(142) Se engendra el cosmos cada vez que desde fuego la esencia se cambia, por medio del aire, en humedad, después al reunirse su parte densa se produce la tierra, mientras que su parte ligera se gasifica y al hacerse cada vez más ligera llega a engendrarse el fuego, fuego en virtud de la mezcla de éstos, surgen las plantas, animales y demás especies; en fin, sobre la génesis y corrupción del cosmos hablan Zenón en *El Todo*, Crisipo en el libro primero de sus *Físicas*, Posidonio en el primero de *El Cosmos*, Cleantes y Antípatro en el décimo de *El Cosmos*; pero Panecio declaró que el cosmos es incorruptible.

Que el cosmos no sólo es viviente, sino también discursivo, animado e inteligente lo dice también Crisipo en el libro primero de *La Previsión*, Apolodoro lo afirma en su *Física* y Posidonio; (143) así pues, en cuanto viviente, es una esencia animada sensitiva pues lo viviente es superior a lo sin vida, pero nada es superior al cosmos: luego el cosmos es viviente; es animado, como se evidencia de que nuestrá alma es un fragmento de él; Boetho, por su parte, dice que el cosmos no es viviente, y que es uno lo afirma

Zenón en *El Todo,* Crisipo, Apolodoro en su *Física* y Posidonio en el libro primero de *El Discurso Físico*; se entiende por totalidad —según dice Apolodoro— el cosmos, y en otro campo, el sistema resultante del cosmos y del vacío exterior; el cosmos, en fin, está limitado, mientras que el vacío es infinito.

(144) De los astros, los unos giran fijos junto con todo el cielo, los otros se mueven errantes según sus peculiares movimientos; el sol realiza un trayecto oblicuo a través del círculo zodiacal, y por el estilo también la luna en forma helicoidal; el sol es fuego puro —según dice Posidonio en el libro séptimo de *Los meteoros*—, es mayor que la tierra —según el mismo en el sexto de *El Discurso Físico*— y además es esferoidal —según los de su propia escuela afirman—, análogamente al cosmos; de modo que es fuego porque cumple todos los requisitos del fuego, y es mayor que la tierra por el hecho de que es alumbrada entera por él, y además el cielo; incluso el que la tierra deje una sombra cónica muestra que es mayor, y se le ve desde todas partes debido a su magnitud.

(145) La luna es térrea, puesto que también está más próxima a la tierra; a su vez estos astros ígneos y los demás se nutren: el sol, del gran mar, en cuanto que es antorcha inteligente; la luna, de aguas potables, ya que está mezclada de aire y está próxima a la tierra —según Posidonio en el libro sexto de *El Discurso Físico*—, y los demás, de la tierra; piensan que son esferoidales tanto los astros como la tierra, a pesar de ser inmóvil, y que la luna no tiene luz propia, sino que la obtiene del sol mediante brillo.

El sol se eclipsa debido a que la luna se le pone delante en cuanto a lo que nos toca a nosotros —según registra Zenón en *El Todo*—, (146) pues parece que se le superpone en sus encuentros, ocultándole y separándose de nuevo: se descubre ésto por medio de una cubeta con agua, y también que la luna cae en la sombra de la tierra y por eso desaparece en las estaciones de plenilunio, aunque cada mes se sitúe por su diámetro frente al sol, porque moviéndose en oblicuo como hacia el sol se le aparta en latitud, surgiendo o más al norte o más al sur; pero cuando su latitud está frente a la solar y frente al sol por su centro, cuando se opone diametralmente al sol, entonces se eclipsa; su latitud surge por el punto medio entre cáncer, escorpión, carnero y toro, según los de Posidonio.

(147) La divinidad es un viviente inmortal, discursivo, perfecto o inteligente en su felicidad, incapaz de todo mal, previsor del cosmos y de lo que hay en el cosmos; no es desde luego antropomorfo, pero es el artífice de todo y como el padre de todo en general, y es una parte de él la que lo penetra todo, la cual es calificada con diversos apelativos, según sus facultades: pues le llaman *Día* ("Zeus") porque *dia* ("por causa de") él todo existe; le nombran *Tséna* ("Zeus") por cuanto es autor del *tsén* ("vivir") o porque está extendido a través del *tsén*; *Athenán* ("Atenea"), en virtud de la extensión de su centro rector hasta el *aithéra* ("éter"); *Héra* ("Hera"), porque se extiende hasta el *aéra* ("aire"); *Héphaiston* ("Hefestos"), en cuanto se extiende hasta el fuego cultivado; *Poseidóna* ("Posidón"), por su extensión a la humedad, y *Démetran* ("Démeter") por su extensión a la tierra, y similarmente también le atribuyeron las demás invocaciones, dotadas de alguna particularidad.

(148) Esencia de dios llama Zenón al cosmos entero y al cielo, y por el estilo también Crisipo en el libro primero de *Los Dioses* y Posidonio en el primero de *Los Dioses*; Antípatro, en el séptimo de *El Cosmos,* dice que su esencia es aeroide, mientras que Boetho en *La Naturaleza* dice que la esencia de dios es la esfera de los astros fijos; la naturaleza unas veces es entendida como abarcadora del cosmos, pero otras como alimentadora de lo que hay sobre la tierra; la naturaleza es un hábito impulsado por sí mismo, en virtud de sus discursos germinales, que produce y contiene lo surgido de ella en períodos determinados de tiempo, habiéndolo hecho semejante a aquello de lo cual

se separó; (149) pero también ella tiende a lo conveniente y al placer, como se evidencia de la creación del hombre.

Que todo se engendra en virtud del destino lo dicen Crisipo en sus escritos sobre *El Destino*, Posidonio en el libro segundo de *El Destino*, Zenón y Boetho en el primero de *El Destino*; el destino es la causa entrelazadora de los seres o bien el discurso en virtud del cual se rige el cosmos; afirman que la mántica está fundamentada totalmente, en cuanto que existe la previsión; también la presentan como un arte, en virtud de ciertas fundamentaciones —según dice Zenón, Crisipo en el libro segundo de *La Mántica*, Atenodoro y Posidonio en el duodécimo de *El Discurso Físico*, así como en el quinto de *La Mántica*—; por su parte, Panecio la entiende como carente de fundamento.

(150) Afirman que la esencia de todos los entes es la materia prima —según Crisipo en la primera de sus *Físicas* y Zenón—; a su vez, la materia es aquello de lo que algo se engendra, y se entiende de dos maneras tanto la esencia como la materia, la de la totalidad y la de los particulares, de modo que la de la totalidad no se hace mayor ni menor, pero la de los particulares sí; la esencia, según ellos, es cuerpo e incluso limitada —según dice Antípatro en el libro segundo de *La Esencia* y Apolodoro en su *Física*—, pero además es pasiva —según dice el mismo—, pues si fuese inmutable no se engendraría de ella lo que existe, y de aquí aquello de que es posible su división hasta el infinito. (Crisipo afirma que ella es infinita, y puesto que no existe algo infinito sobre lo cual haya división, también es ininterrumpida.)

(151) Continuamente ocurren las fusiones —según dice Crisipo en la tercera de sus *Físicas*—, y no superficialmente o por yuxtaposición, pues también un poco de vino lanzado al mar se destacará un tanto, pero al fin se fundirá.

Afirman que existen también ciertas divinidades intermedias dotadas de pasión semejante a la de los hombres, que vigilan los asuntos humanos; y que los héroes son espíritus de virtuosos que se han conservado.

De lo que ocurre en el aire, dicen que el invierno es aire enfriado sobre la tierra, debido al gran alejamiento del sol; primavera es el temple del aire en virtud del camino de aquél hacia nosotros; (152) verano es el aire recalentado sobre la tierra durante el camino del sol hacia la osa; el otoño surge por el nuevo viaje del sol separándose de nosotros; ⟨los vientos son corrientes de aire, y sus cambiantes nombres surgen⟩ en virtud de los lugares desde donde corren; la causa de su formación es el sol al evaporar las nubes.

El iris son brillos reflejados desde las nubes húmedas, o bien —como dice Posidonio en su *Meteorología*—, el reflejo de una sección del sol o de la luna en una nube rociada cóncava e ininterrumpida para la imagen, reproduciéndose como en un espejo según la periferia del círculo; los cometas, barbadas y luminarias son fuegos surgidos del aire denso que se eleva hacia el campo etéreo; (153) El destello es inflamación en el aire de fuego compacto que se mueve rápidamente dejando una imagen de longitud.

Lluvia es una transformación de nube en agua, cada vez que la humedad que se ha elevado desde la tierra o el mar por acción del sol no logra su proceso, pero cuando se enfría se llama escarcha; granizo es nube helada desintegrada por el viento; nieve es humedad de una nube helada —según Posidonio en el libro octavo de *El Discurso Físico*—.

Relámpago es inflamación de nubes que entrechocan o bien son rotas por el viento —según Zenón en *El Todo*—; trueno es su ruido a consecuencia del entrechoque o del rasguido; (154) rayo es la inflamación violenta que cae sobre la tierra con gran fuerza al entrechocar las nubes o ser rasgadas por el viento, pero otros dicen que es una condensación de aire ígneo fuertemente impulsado; tifón es un rayo grande, violento y ventoso, o bien viento fumoso de una nube rasgada; tormenta es la nube destrozada por fuego con viento; ⟨los seismos surgen al penetrar el viento⟩ hasta las cavidades de

la tierra, o bien al quedar el viento aprisionado en la tierra —según dice Posidonio en la parte octava—, y de ellos unos son temblores, otros hiatos, otros términos, otros verticales.

(155) Están de acuerdo en que la ordenación es así: la tierra está en medio, ocupando la función de centro, tras la cual está el agua esferoidal, con el mismo centro que la tierra, de modo que la tierra está en el agua, y tras el agua, el aire esferificado; hay cinco círculos en el cielo, de los que el primero es el ártico siempre aparente, segundo el trópico estivo, tercero el equinoccio, cuarto el trópico hibernal, quinto el oculto antártico; son entendidos como paralelos, porque no se inclinan entre sí, pero están trazados en torno al propio centro; el zodíaco es oblicuo, como transversal a los paralelos; las zonas sobre la tierra son cinco; (156) primera la boreal sobre el círculo ártico, inhabitable a causa del frío; segunda la templada; tercera, inhabitada a causa de los ardores, la llamada tórrida; cuarta la antitemplada; quinta la húmeda, inhabitada a causa del frío.

Opinan que la naturaleza es fuego elaborado que marcha en su camino hacia la génesis, es decir, viento ígneo y artificioso, mientras que el espíritu es sensitivo y es la respiración connatural a nosotros, por lo cual es cuerpo y permanece incluso tras la muerte; pero es corruptible, mientras que es incorruptible la de la totalidad, de la cual son partes las de los vivientes; (157) Zenón el cicio, Antípatro en sus escritos de *El alma* y Posidonio afirman que el espíritu es soplo caliente, pues por esto nosotros respiramos y somos movidos por él; Cleantes, en fin, dice que todos se mantienen hasta su conflagración, mientras que Crisipo entiende que sólo los de los sabios.

Afirman que las partes del alma son ocho: los cinco sentidos, los discursos germinales existen en nosotros, el organismo fonatorio y el discursivo; ver es el hecho de proyectarse cónicamente la luz entre la vista y el objeto —según dice Crisipo en el libro segundo de su *Física* y Apolodoro—; surge, en fin, el cono aéreo junto a la vista, y su base está junto a lo que se ve, de modo que, como por medio de un bastón, al tensarse el aire se transmite lo mirado; (158) oír es el hecho de vibrar esferoidalmente el aire entre lo que suena y el que oye, ondificándose después y golpeando en los oídos, tal como se ondifica en un recipiente el agua, por círculos, en virtud de una piedra arrojada; el sueño surge al aflojarse la tensión sensitiva junto al centro rector; señalan como causas de las pasiones las alteraciones en la respiración.

Germen afirman que es lo capaz de engendrar lo semejante a aquello a partir de lo cual incluso ello mismo surgió; el germen humano, que el hombre lanza con ayuda de la humedad, está mezclado con las partes del alma en razón de la mezcla de los progenitores; (159) Crisipo dice en la segunda de sus *Físicas* que es, en cuanto a su esencia, respiración, según se evidencia de los gérmenes echados a la tierra, que si se envejecen nada producen, como es natural una vez que se les ha consumido su potencia; los de Esfero aseguran que arranca de la totalidad de los cuerpos, pues es generador de todas las partes del cuerpo; a su vez, muestran que el germen de la hembra es estéril, pues es descohexionado, poco y acuoso —según dice Esfero—; el centro rector es lo más poderoso del espíritu, en el cual se originan las imágenes-mentales y los impulsos, y de allí surge el discurso: está en el corazón precisamente.

(160) Esto es la Física, en cuanto creo que es suficiente para los intereses de proporción de mi obra; y aquello en lo que algunos de ellos difieren va aquí:

ARISTÓN

Aristón de Quíos, el calvo, apodado Sirena, dijo que la perfección es el vivir con indiferencia respecto a lo intermedio entre virtud y vicio, y sin establecer diversidad

alguna entre ello, sino portarse con indiferencia respecto a todo ello, pues es semejante el sabio al buen actor, quien cada vez que asume el papel de Tersites o Agamenón, representa a cada cual convenientemente; suprime el campo físico y el lógico, diciendo que el primero está sobre nosotros, y el segundo no es algo que nos afecta, y que sólo el ético nos atañe.

(161) Los discursos dialécticos se parecen a las telarañas, que aun cuando parecen descubrir algo elaborado, son inútiles; en cuanto a las virtudes, ni admitió muchas —como Zenón—, ni una sola designada con muchos nombres —como los megáricos—, sino la peculiar disposición para cada cosa; filosofando de este modo y disputando en Cinosargos logró ser oído como jefe de escuela; así pues, Miltíades y Dífilo eran tenidos como aristónicos; era bastante convincente y dotado para la masa, por lo que Timón dice de él:

incluso alguno que de la estirpe de Aristón la seducción saca.

(162) Al encontrarse con Polemón —dice Diocles el magnesio—, cambió, en un momento en que Zenón estaba postrado por una larga dolencia; se aplicó especialmente a la doctrina estoica de que el sabio no fía en la creencia, contra lo cual Perseo, que no estaba de acuerdo, hizo que uno de dos hermanos gemelos le entregara un depósito y que lo retirara después el otro, y de este modo, al quedar perplejo, fue refutado; solía atacar a Arcesilao, y al ver en cierta ocasión un asombroso toro que tenía matriz, dijo: "Ay de mí, le ha llegado a Arcesilao la refutación contra la evidencia."

(163) A un académico que afirmaba no aprehender nada, le dijo: "¿Acaso no ves al que se sienta cerca de ti?", y al negarlo dijo:

¿quién te cegó, quién te quitó los rayos de la luz?

Se consideran como obras suyas éstas:

Dos libros de *Protrépticos.*
Las doctrinas de Zenón.
Diálogos.
Seis libros de *Lecciones.*
Siete libros de *Diatribas sobre la sabiduría.*
Diatribas eróticas.
Comentarios sobre la vanagloria.
Veinticinco libros de *Comentarios.*
Tres libros de *Memorables.*
Once libros de *Sentencias.*
Contra rétores.
Contra los ataques de Alesino.
Tres libros *Contra dialécticos.*
Contra Cleantes.
Cuatro libros de *Epístolas.*

Panecio y Sosícrates dicen que sólo son suyas las *Epístolas,* mientras que las demás son de Aristón el peripatético.

(164) Existe la especie de que al ser calvo fue quemado por el sol y así murió; por mi parte le embromé de esta manera con un coliambo:

¿Por qué, viejo siendo y calvo, Aristón,
la coronilla diste al sol para ser asada?

Por cierto que lo caliente más de lo preciso mientras buscas,
el frío de verdad encontraste sin quererlo, el Hades.

Existió también otro Aristón de Yule, el peripatético, y cierto músico ateniense; un cuarto, poeta trágico; un quinto de Alea, escritor de artes retóricas; un sexto, peripatético de Alejandría.

HERILO

(165) Herilo el púnico afirmó que la perfección es la ciencia, es decir, vivir siempre refiriendo todo al vivir con ciencia y no transcurrir en la ignorancia; la ciencia es hábito en la admisión de imágenes mentales asegurable por el discurso; a veces decía que en nada existe la perfección, sino que cambia según las circunstancias y los asuntos, tal como el propio bronce convertido bien en estatua de Alejandro, bien de Sócrates; distingue la perfección y la aptitud, de la que incluso los no sabios participan, mientras que de la primera sólo el sabio; lo que está entre la virtud y el vicio es indiferente; sus obras son de pocas líneas, pero llenas de potencia y con ataques a Zenón.

(166) Se dice que siendo él muchacho muchos le amaron, y queriéndolos espantar Zenón obligó a Herilo a tonsurarse, y los otros se marcharon.

Sus obras son éstas:

La ascesis.
Las pasiones.
La suposición.
El legislador.
El mayéutico.
El oponente.
El maestro.
El ordenador.
El revisor.
Hermes.
Medea.
Diálogos.
Tesis éticas.

DIONISIO

(166) Dionisio el renegado dijo que la felicidad es el placer, a causa del accidente de su ceguera, pues sufriendo extraordinariamente se negó a decir que el dolor es indiferente.

Era hijo de Teofanto, de la ciudad de Heraclea; escuchó —según dice Diocles— primero a Heraclides, su paisano, después a Alesino y a Menedemo, y finalmente a Zenón.

(167) En sus comienzos, siendo aficionado a las letras, se aplicó a toda clase de poemas, después se dedicó a Arato, imitándole; una vez que hubo abandonado a Zenón, se pasó a los cirenaicos, se dedicó a los lupanares y gozó los demás placeres abiertamente; habiendo vivido hasta los ochenta, murió de inanición.

Como obras suyas se presentan estas:

Dos libros de *La Apatía.*
Dos libros de *La Ascesis.*
Cuatro libros de *El Placer.*
La riqueza, el favor y la venganza.
La utilidad de los hombres.
La Suerte.
Los reyes antiguos.
Lo Famoso.
Las costumbres extranjeras.

Estos fueron los disidentes, pero a Zenón sucedió Cleantes, sobre el que hay que decir:

CLEANTES

(168) Cleantes, hijo de Fanio, de Assos; éste fue primero púgil —según dice Antístenes en *Las Sucesiones*—; habiendo llegado a Atenas con cuatro dracmas —según dicen algunos— y habiendo tropezado con Zenón, filósofo con gran ahínco y se convenció con sus doctrinas; fue célebre por su coraje, pues siendo él totalmente pobre se vió obligado a ganarse la vida; por la noche llevaba agua a los jardines y de día se ejercitaba en las enunciaciones, por lo que también fue llamado *Phreantles* ("Aguadero"); dicen que fue llevado a juicio para que explicara de qué vivía manteniéndose tan vigoroso; luego se vio libre, al presentarse como testigo el jardinero para el que hacía el transvase, así como la harinera para quien machacaba harina; (169) cuando los areopagitas le recibieron, decretaron que se le dieran diez minas, pero Zenón le prohibió tomarlas; pero también dicen que Antígono le dio tres mil.

Estando encargado de los efebos en cierto espectáculo, fue desnudado por el viento y apareció sin túnica: en este caso fue honrado con el aplauso por los atenienses —según dice Demetrio de Magnesia en *Los Homónimos*—, y en fin fue también admirado por esto; dicen que Antígono, estando de oyente, le preguntó que por qué acarreaba agua, y él respondió: "¿Acarreo sólo?, ¿pero qué?, ¿no cavo?, ¿y qué?: ¿no riego y hago de todo por causa de la filosofía?", pues también Zenón le coaccionó a ello y le ordenó llevar un óbolo de entrada.

(170) En cierta ocasión, habiendo reunido una suma, la puso en medio de sus íntimos y dijo: "Cleantes podría incluso mantener a otro Cleantes si quisiera, pero los que tienen de qué mantenerse buscan en otros lo necesario, aun cuando filosofan sin ahínco", por lo que también fue llamado Cleantes el segundo Hércules; era esforzado, pero no dotado y lento en exceso, por lo que también Timón habló así de él:

¿quién es este que como carnero revista filas de hombres,
embotado, de voces aficionado assio, tronco sin impulso?

Y al ser ridiculizado por sus condiscípulos lo soportaba, y oyéndose llamar burro lo aceptaba, diciendo que él sólo era capaz de cargar con el fardo de Zenón; (171) y cuando era censurado por su bajeza, decía: "Por este procedimiento peco poco", y prefiriendo su propia vida a la de los ricos, decía que mientras ellos juegan a la pelota,

cavando se elabora la tierra dura y seca; muchas veces se reprendía a sí mismo; al oírselo Aristón, dijo: "¿A quién reprendes?"; éste riéndose respondió: "A un anciano que tiene canas, pero no talento"; al decirle alguien que Arcesilao no hacía lo debido, dijo: "Para y no critique, pues si con la palabra suprime el deber, con sus actos sin embargo lo implanta"; también Arcesilao decía: "No me dejo adular", a lo que Cleantes contestó: "Sin duda yo te adulo diciéndote que dices una cosa y haces otra."

(172) Al preguntar uno qué principio había de enseñar a su hijo, le dijo: "El de Electra:

calla, calla, lento el paso";

al asegurar un lacedemonio que el esfuerzo es un bien, dijo con alegría:

de sangre eres la mejor, querido hijo;

y Hecatón cuenta en sus *Sentencias* que al decir un bello muchacho "Si el que golpea su estómago hace estómago, también el que golpea sus muslos hace muslos", le contestó: "Conserva tú el arte / separación de los muslos, muchacho, pero sonidos análogos significan asuntos no del todo análogos"; conversando en otra ocasión con un muchacho, le preguntó si comprendía, y al asentir éste, le dijo: "¿Por qué, pues, yo no comprendo que tú comprendas?".

(173) Con ocasión de que el poeta Sosites dijo en el teatro, refiriéndose a él allí presente:

a quienes de Cleantes la locura arrea,

mantuvo su actitud propia: en esta ocasión, admirados los oyentes, le aplaudieron, mientras que a Sosites le hicieron marchar, y estando arrepentido de su injuria, le recibió diciendo que era insólito que, mientras Dionisio y Hércules eran embromados por los poetas sin irritarse, él se molestara por una ofensa casual; también decía que los del Perípato sufren lo mismo que les sucede a las liras, las cuales, a pesar de que suenan bien, no se oyen a sí mismas.

Se asegura que como andaba diciendo, con Zenón, que el carácter es aprehensible por el aspecto, unos mozos bromistas le llevaron un marica endurecido en el campo y le pidieron que descubriera su carácter; al verse perplejo, pidió al hombre que se fuera, pero al irse estornudó y Cleantes dijo: "Le tengo, es blando", (174) y a uno solitario y que hablaba consigo mismo, le dijo: "No hablas con un necio"; al injuriarle uno por su vejez, le dijo: "También yo quiero retirarme, pero cuando me veo sano de todo, que escribo y que leo, me quedo otra vez"; dicen de él que escribía en tejos y en omoplatos de bueyes lo que oía de Zenón, por la carencia de dinero para comprarse pliegos; por ser tal sobresalió —a pesar de que fueron muchos y notables los discípulos de Zenón— para dirigir la escuela.

Dejó libros muy buenos, que son éstos:

El tiempo.
Dos libros de *El fisismo de Zenón.*
Cuatro libros de *Exégesis de Heráclito.*
La sensopercepción.
El arte.
Contra Demócrito.
Contra Aristarco.
Contra Herilo.
Dos libros de *El impulso natural.*
(175) *Arqueología.*

Los dioses.
Los gigantes.
El himeneo.
El poeta.
Tres libros de *El deber.*
La honestidad.
El favor.
Protréptico.
Las virtudes.
El talento.
Gorgipo.
La ojeriza.
El amor.
La libertad.
El arte amatoria.
La honra.
La fama.
Político.
El consejo.
Las leyes.
La justicia.
La educación.
Tres libros sobre *El lógos.*
La perfección.
Lo bello.
Las acciones.
La ciencia.
La realeza.
La amistad.
El convite.
La igualdad de la virtud del hombre y la mujer.
El sofistear del sabio.
Las sentencias.
Dos libros de Diatribas.
El placer.
Los particulares.
Los insuficientes.
La dialéctica.
Los tropos.
Los predicados.

Estos son sus libros.

(176) Murió de esta manera: se le inflamaron las encías y, por habérselo impuesto los médicos, se mantuvo dos días sin comer, y entonces se encontró bien, de modo que los médicos le consintieron todo lo habitual, pero no lo aceptó, sino que diciendo que ya había realizado él demasiado camino, al abstenerse también durante los restantes, murió, habiendo vivido —según algunos— los mismos años que Zenón, y habiendo escuchado a Zenón durante diecinueve años.

También yo le embromé, en fin, de este modo:

alabo a Cleantes, pero más al Hades,
pues viéndole anciano no se aceptaba
que del otro descanso entre los muertos careciese
el que tanto había trasegado en el tiempo de la vida.

ESFERO

(177) A éste —según arriba he dicho— también le oyó, tras Zenón, Esfero el bósforo, quien habiendo logrado un notable acopio de conocimientos, marchó a Alejandría, junto a Ptolomeo Filopátor, y habiéndose suscitado en cierta ocasión cuestión sobre la falibilidad del sabio, al mantener Esfero que era infalible, queriendo el rey refutarle, mandó traer granadas de cera, y al engañarse Esfero, gritó el rey que había asentido a una imagen falsa, contra lo que Esfero diestramente replicó, diciendo que efectivamente había asentido no a que eran granadas, sino a que era posible que fueran granadas, y que difiere la imagen aprehendida y lo probable; a Mnesístrato, que le acusaba de decir que Ptolomeo no era rey: "Siendo quien es Ptolomeo también es rey."

(178) Escribió estos libros:

Dos libros de *El Cosmos.*
Los Elementos.
El Germen.
La Suerte.
Los minientes.
Los átomos y las figuras.
Los Sensorios.
Cinco Diatribas de Heráclito.
La ordenación ética.
El Deber.
El Impulso Natural.
Dos libros de *Las Pasiones.*
La Realeza.
La Constitución Lacedemonia.
Tres libros sobre *Licurgo y Sócrates.*
La ley.
La Mántica.
Diálogos amatorios.
Los Filósofos Eretrios.
Los Semejantes.
Los Límites.
El Hábito.
Tres libros de *Las objeciones.*
El lógos.
La Riqueza.
La Fama.
La Muerte.
Dos libros de *Arte Dialéctica.*
Los predicados.
Las ambigüedades.
Epístolas.

CRISIPO

(179) Crisipo, hijo de Apolinio, de Soloi o bien de Tarsos —según Alejandro en *Las Sucesiones*—, discípulo de Cleantes; éste practicó primero la carrera de fondo, oyendo después a Zenón o a Cleantes —según Diocles y la mayoría—, estando el cual aún en vida le abandonó y no casualmente resultó para la filosofía hombre dotado y agudísimo en todo tema, de tal manera que en la mayoría de las cuestiones difería de Zenón, pero también de Cleantes, a quien con frecuencia le decía que sólo le pedía la enseñanza de las doctrinas, pues sus demostraciones las hallaría por sí mismo; se arrepentía, en fin, cada vez que se le oponía, de modo que continuamente lanzaba lo siguiente:

yo en todo dichoso nací varón
excepto por Cleantes: en esto no soy feliz.

(180) Y llegó a ser tan célebre en las artes dialécticas que la mayoría pensaba que si entre los dioses había dialéctica no sería otra que la de Crisipo; pero mientras era superabundante en asuntos, no fue perfecto en la locución; fue el más laborioso en relación con cualquiera, como se evidencia de sus obras, pues su número es superior a 750, y las aumentó muchas veces, volviendo a tratar sobre la misma doctrina, escribiendo todo lo que se le ocurría, rectificando con frecuencia y usando gran número de citas de testigos, de modo que dado que cierta vez en uno de sus trabajos por poco escribió la *Medea* de Eurípides entera, uno que tenía en sus manos la obra, respondió a quien le había preguntado qué leía: "La *Medea* de Crisipo."

(181) También Apolodoro el ateniense, en su *Resumen de doctrinas*, queriendo demostrar que, además de estar escritas las obras de Epicuro con peculiar fuerza y carecer de aparato, son mil veces más numerosas que las de Crisipo, dice al pie de la letra así: "Pues si uno quita de las obras de Crisipo cuanto de extraño está en ellas incluido, se le queda vacío el pliego", palabras de Apolodoro; por su parte, la anciana vecina suya —según asegura Diocles— decía que escribía 500 líneas diarias; por su parte Hecatón dice que fue a la filosofía al ser requisada para palacio su hacienda paterna.

(182) Tenía un cuerpecillo corriente, como se evidencia de su estatua en el Cerámico, que por poco ha quedado tapada por la del jinete de al lado; por ello Carneades le llamó *Crypsippo* ("Oculto por el caballo"); censurado por alguien en el sentido de que no asistía con la mayoría a la escuela de Aristón, respondió: "Si me hubiera ceñido a la mayoría, no hubiera filosofado"; a un dialéctico que zahería a Cleantes y le proponía sofismas, le dijo: "Deja de distraer al anciano de sus asuntejos y propónnos eso a los jóvenes"; a su vez, en ocasión en que habiéndole uno buscado privadamente le discutía con sosiego, mientras que al presentarse un grupo de mirones se lanzó a disputar, dijo:

ay de mí, hermano, que el aspecto se te turba,
pronto se te vino el furor, poco ha estando cuerdo.

(183) Por otra parte, en las fiestas de vino se mantenía sereno, mientras que arrastraba las piernas, de modo que su esclava decía: "Sólo las piernas de Crisipo se embriagan"; era tan orgulloso que, habiéndole preguntado uno "¿A quién llevaré a mi hijo?", le dijo: "A mí, pues también si creyera que alguno es mejor que yo, hubiera ido junto a él a aprender yo mismo", por lo que aseguran que se dijo sobre él:

sin igual es prudente, mientras los otros como sombras se agitan,

si en fin no hubiera existido Crisipo, no habría Estoa.

Finalmente estudió con Arcesilao y Lacides —según dice Sotión en el octavo libro—, añadiéndose a la Academia; (184) y por este motivo trató contra el uso corriente y a favor de él así como sobre la magnitud y la cantidad, usando el procedimiento de los académicos.

Cuando practicaba el magisterio en el Odeón, dice Hermipo que fue invitado por sus discípulos a un sacrificio; habiendo bebido entonces vino dulce puro y quedando aturdido, al quinto día marchó de entre los hombres, después de haber vivido setenta y tres años, en la ⟨1⟩43 Olimpiada —según dice Apolodoro en sus *Crónicas*—, y esto tengo yo sobre él:

se aturdió, vino bebiendo en abundancia,
Crisipo, y no volvió
ni a la Estoa, ni a los suyos, ni a su espíritu,
sino que marchó a la mansión de Hades.

(185) Otros afirman que habiendo sufrido un ataque de risa, murió, pues como le comiera un burro la ración de higos, al decirle a su vieja: "Haz beber al burro vino puro", murió riendo desaforadamente.

Parece que fue bastante arrogante, pues habiendo escrito tanto, no mencionó a ninguno de los reyes; se contentaba con sólo una viejecilla —según asegura Demetrio en *Los Homónimos*—; cuando Ptolomeo escribió a Cleantes que viniera o bien enviara a alguien fue Esfero, pero Crisipo renunció; y habiendo hecho venir a los hijos de su hermana, Aristocreón y Filocrates, los educó, y se atrevió a mantener por primera vez escuela al aire libre en el Liceo, según transmite el arriba mencionado Demetrio.

(186) Hubo también otro Crisipo, médico de Cnido, del que asegura Erasístrato haberse aprovechado mucho; otro incluso, hijo de ese, médico de Ptolomeo, el que por haber sido difamado fue maltratado y castigado bajo el látigo; también otro alumno de Erasístrato fue uno que escribió unas *Geórgicas*.

El filósofo tiene también, de cuando era preguntado, ciertos dichos como estos: "Quien cuenta a los no iniciados los misterios peca de impiedad, y por cierto el sacerdote se los explica a los no iniciados: luego peca de impiedad el sacerdote"; otros: "Lo que no está en la ciudad tampoco está en casa, pero no hay pozo en la ciudad: tampoco pues en casa"; otro: "Sea una determinada cabeza tal que tú no la tienes, pero existe precisamente esa determinada cabeza: no tienes pues cabeza"; (187) otro: "Si uno está en Megara no está en Atenas, pero hay un hombre en Megara: no lo hay pues en Atenas", y también: "Si parloteas algo, ello pasa a través de tu boca; hablas de un carro: un carro pues pasa a través de tu boca", y "Si no perdiste algo lo tienes, pero no perdiste cuernos: cuernos pues tienes"; otros cuentan esto de Eubúlides.

Hay también quienes atacan a Crisipo por haber escrito mucho vergonzosa y descaradamente, pues en su escrito *Los Antiguos Fisistas* reelabora vergonzosamente las historias sobre Hera y Zeus, diciendo en 600 líneas lo que nadie diría sin lograr ensuciarse la boca, (188) pues —dicen— reelabora esta historia del modo más vergonzoso, y si la ensalza como natural, se adapta más a las mujeres baratas que a dioses, incluso si se la considera en relación con los que han escrito sobre tablillas, en fin, ni en Polemón ni en Hipsícrates, ni siquiera en Antígono está, sino que ha sido elaborada por él; en su *República* prescribe la unión no sólo con la madre, sino también con hijas e hijos, y lo mismo dice en el comienzo mismo de *Lo preferible no por ello mismo*, y en el libro tercero de *La Justicia* invita a lo largo de 1.000 líneas a comer cadáveres, y en el libro segundo de *La previsión de la vida y el recurso*, hablando de cómo se ha de

abrir paso el sabio, dice: "¿Ciertamente ha de abrirse él paso por algún motivo?, pues si es por causa de la vida, el vivir es indiferente, y si por la virtud, ella es suficiente para la felicidad; pero incluso las maneras de abrirse paso son ridículas: tal así, los que viven del rey será preciso que se le adapten; incluso los que viven de la amistad, pues su amistad será la mercancía de un negocio, y los que viven de la sabiduría, pues su sabiduría quedará prostituida", cosa que también se le censura.

Y puesto que sus obras son famosísimas, decidí por tanto establecer un índice por especies, y son las siguientes:

Del campo lógico:

Tesis lógicas.
Planes del filósofo.
Seis libros de *Definiciones dialécticas,* a Metrodoro.
Un libro de *Los términos en dialéctica,* a Zenón.
(190) Un libro de *Arte dialéctica,* a Aristágoras.
Cuatro libros de *Copulados verosímiles,* a Dioscúrides.

Del campo lógico relativo a los asuntos:

Orden primero:

Un libro de *Los axiomas.*
Un libro de *Los axiomas no simples.*
Un libro primeramente, después dos, de *El Coordinado,* a Atenades.
Tres libros de *Los negativos,* a Aristágoras.
Un libro de *Los demostrativos,* a Atenodoro.
Un libro de *Los enunciados por privación,* a Téaro.
Un libro primeramente, después dos, luego tres, de *Los axiomas indefinidos,* a Dión.
Un libro primeramente, después dos, luego tres, más tarde cuatro, de *La diferenciación de los indefinidos.*
Un libro primeramente, después dos, de *Los enunciados por tiempos.*
Dos libros de *Axiomas completivos.*

Orden segundo:

Un libro de *El disyuntivo verdadero,* a Gorgípides.
Un libro primeramente, después dos, luego tres, más tarde cuatro, de *El copulado verdadero,* a Gorgípides.
(191) Un libro de *Elección,* a Gorgípides.
Un libro *Contra lo referente a los consecuentes.*
Un libro de *Los ternos,* de nuevo a Gorgípides.
Cuatro libros de *Los posibles,* a Clito.
Un libro *Contra "Las significaciones" de Filón.*
Un libro de *El qué es lo falso.*

Orden tercero:

Dos libros de *Las yusiones.*
Dos libros de *La pregunta.*
Cuatro libros de *La inquisitoria.*
Un libro de *Epítome a la pregunta y la inquisitoria.*
Un libro de *Epítome a la respuesta.*

Dos libros de */La/ indagación.*
Cuatro libros de *La respuesta.*

Orden cuarto:

Diez libros de *Las predicaciones,* a Metrodoro.
Un libro de *Los rectos y oblicuos,* a Filarco.
Un libro de *Las copulaciones,* a Apolónides.
Cuatro libros, contra Pásilo, de *Las predicaciones.*

(192) Orden quinto:

Un libro de *Los cinco casos.*
Un libro de *Las formulaciones delimitadas en virtud del substante.*
Dos libros de *El parénfasis,* a Esteságoras.
Dos libros de *Los apelativos.*

Del campo lógico relativo a las locuciones y a su enunciación correspondiente:

Orden primero:

Seis libros de *Las formulaciones singulares y plurales.*
Cinco libros de *Las locuciones,* a Sosígenes y Alejandro.
Cuatro libros de *La anomalía en las locuciones,* a Dión.
Tres libros de *Las enunciaciones sorites por el sonido.*
Un libro de *Los solecismos.*
Un libro de *Las enunciaciones solecísticas,* a Dionisio.
Un libro de *Las enunciaciones contra el uso corriente.*
Un libro de *Locución,* a Dionisio.

Orden segundo :

Cinco libros de *Los elementos de la enunciación y de los enunciados.*
Cuatro libros de *El orden de los enunciados.*
(193) Tres libros de *El orden y elementos de los enunciados,* a Filipo.
Un libro de *Los elementos de la enunciación,* a Nicias.
Un libro de *El enunciado de lo opuesto.*

Orden tercero:

Dos libros *Contra lo no dividido.*
Cuatro libros de *Las ambigüedades,* a Apolas.
Un libro de *Las ambigüedades en los tropos.*
Dos libros de *La ambigüedad copulada en el tropo.*
Dos libros *Contra "La ambigüedad" de Panteides.*
Cinco libros de *Introducción a las ambigüedades.*
Un libro de *Epítome de las ambigüedades,* a Epícrates.
Dos libros de *Copulados para la introducción de lo referente a las ambigüedades.*

Del campo lógico referente a las enunciaciones y tropos:

Orden primero:

Cinco libros de *Arte de enunciaciones y tropos,* a Dioscúrides.
(194) Tres libros de *Las enunciaciones.*

Dos libros de *La constitución de los tropos,* a Esteságoras.
Un libro de *Combinación de los axiomas trópicos.*
Un libro de *Las enunciaciones recíprocas y copuladas.*
Un libro de *Contra Agatón o Los problemas continuados.*
Un libro de *El qué elementos son silogísticos de algo en compañía de otro y de otros.*
Un libro de *Las inferencias,* a Aristágoras.
Un libro de *El instalar una misma enunciación en varios tropos.*
Dos libros *Contra ataques para instalar una misma enunciación en tropo tanto silogístico como asilogístico.*
Tres libros *Contra ataques a los análisis de los silogismos.*
Un libro *Contra "los tropos" de Filón,* a Timóstrato.
Un libro de *Copulados lógicos contra Timócrates y Filomates, a propósito de sus "Las enunciaciones y tropos".*

(195) Orden segundo:

Un libro de *Las enunciaciones inferidas,* a Zenón.
Un libro de *Los silogismos primeros e indemostrables,* a Zenón.
Un libro de *El análisis de los silogismos.*
Dos libros de *Las enunciaciones prolongadas,* a Pásilo.
Un libro de *Los teoremas relativos a los silogismos.*
Un libro de *Los silogismos introductorios,* a Zenón.
Tres libros de *Los tropos de introducción,* a Zenón.
Cinco libros de *Los silogismos por falsos esquemas.*
Un libro de *Enunciaciones silogísticas por análisis en los indemostrables.*
Un libro de *Cuestiones trópicas,* a Zenón y Filomates (se le cree espúreo).

Orden tercero:

Un libro de *Las enunciaciones interincididas,* a Atenades (espúreo).
(196) Tres libros de *Enunciaciones interincididas en cuanto a la interjección* (espúreos).
Un libro *Contra "Las disyunciones" de Aminio.*

Orden cuarto:

Tres libros de *Las hipótesis,* a Meleagro.
Un libro de *Enunciaciones hipotéticas referentes a las leyes,* a Meleagro de nuevo.
Dos libros de *Enunciaciones hipotéticas de introducción.*
Dos libros de *Enunciaciones hipotéticas de teoremas.*
Dos libros de *Solución de los hipotéticos de Hedilo.*
Tres libros de *Solución de los hipotéticos de Alejandro* (espúreos).
Un libro de *Las exposiciones,* a Laodamas.

Orden quinto:

Un libro de *La introducción a lo falso,* a Aristocreón.
Un libro de *Enunciaciones falsas de introducción.*
Seis libros de *Lo falso,* a Aristocreón.

Orden sexto:

Un libro *Contra los que sostienen que lo falso, es también verdadero.*
(197) Dos libros *Contra los que refutan por medio de la división la falsa enunciación,* a Aristocreón.
Un libro de *Demostraciones contra el que no es preciso dividir los indefinidos.*
Tres libros *Contra los ataques al "En cuanto a la división de los indefinidos",* a Pásilo.
Un libro de *Solución según los antiguos,* a Dioscúrides.
Tres libros de *La solución de lo falso,* a Aristocreón.
Un libro de *Solución de las hipótesis de Hedilo,* a Aristocreón y Apolas.
Un libro *Contra los que afirman que la enunciación falsa tiene los temas falsos.*
Dos libros de *El Contradictorio,* a Aristocreón.
Un libro de *Enunciaciones contradictorias para el ejercicio.*
Un libro primeramente, después dos, de *La enunciación sin detalle,* a Esteságoras.
Dos libros de *Las enunciaciones relativas a suposiciones y los pasatiempos,* a Onétor.
(198) Dos libros de *El encubierto,* a Aristóbulo.
Un libro de *El latente,* a Atenades.

Orden octavo:

Ocho libros de *El nadie,* a Menécrates.
Dos libros de *Las enunciaciones a base de indefinido y definido,* a Pásilo.
Un libro de *La enunciación nadie,* a Epícrates.

Orden noveno:

Dos libros de *Los sofismas,* a Heraclides y Polis.
Cinco libros de *Los insuficientes dialécticos,* a Dioscúrides.
Un libro *Contra el metodejo de Arcesilao,* a Esfero.

Orden décimo:

Seis libros *Según el uso corriente,* a Metrodoro.
Siete libros *Sobre el uso corriente,* a Gorgípides.

Del campo lógico, las que son extrañas a las cuatro distinciones arriba citadas, las que esporádicamente las rebasan y las cuestiones lógicas no fundamentales, además de las 39 cuestiones escogidas, en conjunto son 311 todas las de la lógica.

(199) Del discurso ético referente a la articulación de las intelecciones éticas:

Orden primero:

Un libro de *Esquema del discurso /ético/,* a Teoporo.
Un libro de *Tesis éticas.*
Tres libros de *Temas verosímiles para las doctrinas,* a Filomates.
Dos libros de *Definiciones de lo referente al hombre cívico,* a Metrodoro.
Dos libros de *Definiciones de lo referente al necio,* a Metrodoro.
Dos libros de *Definiciones de los mediocres,* a Metrodoro.
Siete libros de *Definiciones por el género,* a Metrodoro.
Un libro primeramente, después dos, de *Definiciones de lo relativo a las diferentes artes,* a Metrodoro.

Orden segundo:

Tres libros de *Los semejantes,* a Aristocles.
Siete libros de *Las Definiciones,* a Metrodoro.

Orden tercero:

Siete libros de *Las objeciones incorrectas a las Definiciones,* a Laodamas.
(200) Dos libros de *Temas verosímiles para las definiciones,* a Dioscúrides.
Dos libros de *Especies y géneros,* a Gorgípides.
Un libro de *Las divisiones.*
Dos libros de *Los contrarios,* a Dionisio.
Un libro de *Temas verosímiles para las divisiones tanto en géneros como en especies y en relación a los contrarios.*

Orden cuarto:

Siete libros de *Los etimológicos,* a Diocles.
Cuatro libros de *Etimológicos,* a Diocles.

Orden quinto:

Dos libros de *Los proverbios,* a Zenódoto.
Un libro de *Los poemas,* a Filomates.
Dos libros de *El cómo hay que oír los poemas.*
Un libro *Contra los críticos,* a Diodoro.

(201) Del campo ético referente al discurso común y a las artes y virtudes de él derivadas:

Orden primero:



Un libro *Contra las reproducciones pictóricas,* a Timonacte.
Un libro de *El cómo decimos y entendemos cada cosa.*
Dos libros de *Las intelecciones,* a Laodamas.
Tres libros de *La suposición,* a Pitonacte.
Un libro de *Demostraciones de que el sabio no se fía de creencias.*
Cuatro libros de *La aprehensión, la ciencia y la ignorancia.*
Dos libros de *El lógos.*
El uso del discurso, a Leptines.

Orden segundo:

Dos libros de *Los antiguos aprobaron la dialéctica con sus demostraciones,* a Zenón.
(202) Cuatro libros de *La dialéctica,* a Aristocreón.
Tres libros de *Las objeciones a los dialécticos.*
Cuatro libros de *La retórica,* a Dioscúrides.

Orden tercero:

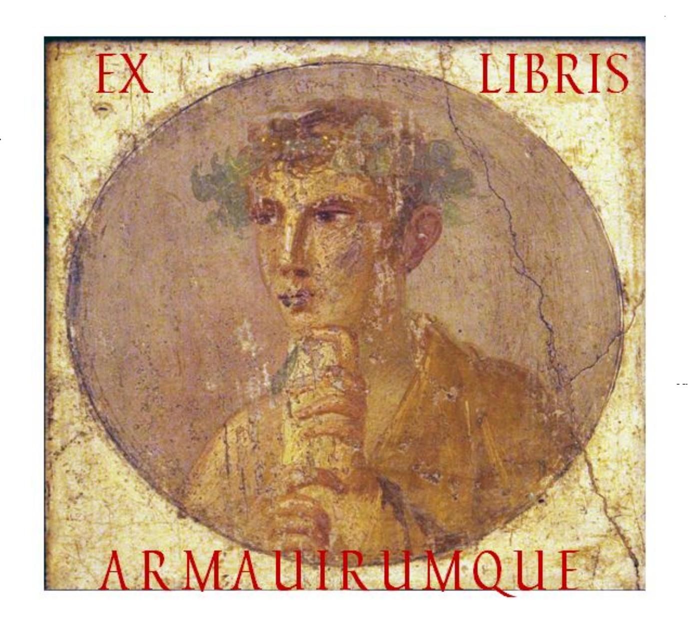
Tres libros de *El hábito,* a Cleón.
Cuatro libros de *El arte y la incultura,* a Aristocreón.
Cuatro libros de *La diferencia de las virtudes,* a Diodoro.

Un libro de *Cuántas son las virtudes.*
Dos libros de *Las virtudes,* a Polis.

Del campo ético relativo a los bienes y males:

Orden primero:

Diez libros de *La belleza y el placer,* a Aristocreón.
Cuatro libros de *Demostraciones contra el que el placer no es la perfección.*
Cuatro libros de *Demostraciones contra el que el placer no es el bien.*
.... de *Los enunciados en favor de...*



EXCURSUS II

LAS ACTIVIDADES MENTALES EN LA PROCESIÓN DEL *LÓGOS* *

Aunque los documentos anteriores tienen su interés, apenas merecen consideración desde el punto de vista trinitario, y no esclarecen nada el mecanismo de la procesión del Verbo a partir del Pensamiento de Dios. Por sí solos nada probarían.

Vengamos al análisis de otros fragmentos, doctrinal y aun técnicamente decisivos en la especulación trinitaria, exponentes preciosos de una tradición filosófico-teológica preterida en absoluto por los historiadores del Dogma. En este campo tenemos casi la impresión de entrar los primeros.

Hablando San Ireneo contra la jerarquía de los Eones valentinianos, denuncia el extraño orden en que aparecen. Psicológicamente el orden de tales emisiones resulta, según él, injustificable. Los actos mentales siguen otro proceso:

> Prima enim motio eius (= Mentis) de aliquo, *Ennoia* appellatur; perseverans autem et aucta et universam apprehendens animam, *enthymesis* vocatur. Haec autem enthymesis, multum temporis faciens in eodem et velut probata, *sensatio* nominatur. Haec autem sensatio in multum dilatata, *consilium* facta est; augmentum autem et motus in multus dilatatus consilii, *cogitationis examinatio*; quae etiam in mente perseverans, *verbum* rectissime appellabitur; ex quo *emissibilis* emittitur *verbum*[1]. Unum autem et idem est omnia, quae praedicta sunt, a No

---

* De A. Orbe, S. J., *Hacia la primera teología de la procesión del Lógos*, en *Estudios Valentinianos*, vol. I (Roma), 1958, págs. 366/73.

[1] Hasta aquí conservamos afortunadamente el texto griego, en cláusulas muy importantes, y que representan el esquema primitivo. Le doy tal como figura en Reynders, *Lexique* 31: conforme a la fuente filosófica de Máximo Confesor y Juan Damasceno, descubierta por Lüdtke W. y publicada por Jordan H. (*Armenische Irenaeusfragmente* TU 36/3, págs. 53-54). Entre corchetes, las conjeturas de los editores; espaciadas las palabras que figuran en Máximo fuera del contexto inmediato: Ἡ γὰρ πρώτη κίνησις [αὐτοῦ] περί τινος ἔννοια καλεῖται, ἐπιμείνασα [δὴ καὶ αὐξηθεῖσα] καὶ τυπώσασα τὴν ψυχὴν ἐνθύμησις προσαγορεύεται. Ἡ δὲ ἐνθύμησις μείνασα ἐν ταὐτῷ [ὡς] ἑαυτὴν βασανίσασα φρόνησις ὀνομάζεται. Ἡ δὲ φρόνησις πλατηνθεῖσα διαλογισμὸς [ἐγένετο, αἱ δὲ κινήσεις τῶν διαλογισμῶν διαλογιστικὸν ὀνομάζεται]

initium accipientia et secundum augmentum assumentia appellationes. Quemadmodum et corpus hominis, aliquando quidem novellum, aliquando quidem virile, aliquando autem senile, secundum augmentum et perseverantiam accepit appellationes, sed non secundum substantiae demutationem, neque secundum corporis amissionem: sic et illa. De quo enim quis contemplatur, de eo cogitat; et de quo cogitat, de hoc et sapit; de quo autem et sapit, de hoc et consiliatur; et quod consiliatur, hoc et animo tractat; et quod animo tractat, hoc et loquitur. Haec autem omnia, quemadmodum diximus, Nus gubernat, quum sit ipse invisibilis et a semetipso per ea, quae praedicta sunt, sicut per radium emittens verbum; sed non ipse ab alio emittitur [2].

Con estas líneas trata San Ireneo de refutar el orden de las emisiones eónicas valentinianas, desde el punto de vista psicológico. Yo no sé dónde se inspiró el Santo para tan fina distinción de actividades mentales. Hubo de ser en alguna fuente estoica, como lo denuncia la terminología [3].

El Santo distingue, dentro de un tecnicismo estoico impecable, siete aspectos (= actos) en la actividad mental, graduados de más a menos simple, a saber: *Ennoia* / Enthymesis / Sensatio / Consilium / Cogitationis Examinatio / Verbum Immanens / Verbum Emissibile.

San Ireneo no habla del conocimiento sensorial, sino del intelectivo, único que pudiera en absoluto aplicarse a la divinidad. Aunque el Santo niega tal aplicación —contra la tesis gnóstica— admite el mecanismo humano [4] con todos sus actos.

De ellos, seis son interiores a la Mente, y sólo uno (= Verbum Emissibile) exterior. Entre los mismos interiores no hay, según el Santo, diversidad estricta. Difieren únicamente por su incremento. A partir de la Ennoia, el primero y más simple, los demás van desarrollándose como por una dilatación y adentramiento mental "in crescendo". A manera de disposición dinámica que va arraigando y complicándose más en la Inteligencia hasta convertirse en Verbo Inmanente, a punto de mantenerse luego al exterior [5].

ὃς καὶ ἐνδιάθετος λόγος ὀρθῶς ὀνομάζεται, ἐξ οὗ ὁ προφορικὸς [ἐκπέμπεται] λόγος. Cfr. *infra*, págs. 369, 27 la lectura a mi entender más plausible.

[2] Iren., II, 13, 2.

[3] Resulta extraño que *von Arnim* no haya incluido en sus SVF el fragmento del Santo, sin disputa el más fino de análisis que yo conozco en el proceso desde la *ennoia* primera hasta el verbo prolaticio. Spanneut, *Stoicisme*, 207 y n. 5, le silencia igualmente.

[4] Cfr. Spanneut, *Stoicisme*, 204 s., sobre las dos especies de conocimiento sensorial e intelectivo, que resume con mucha claridad.

[5] Difícilmente se podrá confirmar mejor la teoría sobre el activismo, desarrollada por el P. Elorduy en su artículo sobre *La lógica de la Estoa*, Rev. de Fil. 3 (1944), 221 ss. y sobre todo 49 ss. En el proceso descrito por San Ireneo el paso de un acto a otro no se realiza por mera impresión en el *principale*, en aumento de uno a otro, sino por un incremento activo del propio *principale* que modifica virtualidades implícitas en el primero: sobre todo al pasar de la visión cognoscitiva a su aprobación y decisión práctica, aún más que en el tránsito de la palabra interna a la externa. Más simple, aunque igualmente estoica, la serie γνῶσις / ὁρμή / πρᾶξις de Clemente Al. *Strom.* VI, 69, 1 (cf. ibid. 91, 2) que sintetiza el tránsito desde la Gnosis, mediante el impulso (volitivo), a la Praxis: véase si lubet Pohlenz, *Klemens* 154, n. 1.

San Ireneo enseña aún más. La *Ennoia* es la primera moción de la Mente sobre una cosa. Noción estoica[6] que completa en seguida. Representa la primera intuición de uno objeto: moción simple y elemental, sin complejidad por lo intuitiva. A la Ennoia sigue la *Enthymesis*, que el Santo caracteriza de dos maneras: como efecto de una Ennoia perseverante, que aprehende por su incremento el alma entera; o como la Cogitatio o Razón que descansa en la Ennoia. *Enthymesis,* como ἐπιμείνασα καὶ αὐξηθεῖσα καὶ τυπώσασα τὴν ψυχὴν, equivale a la φαντασία καταληπτική de la Estoa, y se distingue de *Ennoia* por su "impresión" (τύπωσις) y "aprehensión" (κατάληψις) del alma: con ella viene la complejidad (*enodatio*) de juicio sobre una cosa[7]. A la Enthymesis sigue la *Sensatio,* descrita como una Enthymesis que descansa mucho tiempo sobre su objeto hasta su aprobación por la conciencia; o como el sabor o conciencia de lo conocido en la Enthymesis. Una representación aprobada en orden a la práctica. *Sensatio* podría en absoluto traducir Sapientia, διάνοια. (Ratio et Voluntas) o συγκατάθεσις[8], pero con mayor probabilidad φρόνησις en cuanto "sentimiento de aprobación" o "aceptación de un plano"[9].

Y así confirma el fragmento griego de San Máximo: Ἡ δὲ ἐνθύμησις μείνασα ἐν ταὐτῷ ὡς ἑαυτὴν βασανίσασα φρόνησις ὀνομάζεται.

A la *Sensatio* sigue el *Consilium*: Sensatio dilatada, o juicio recto sobre la *sensatio*, que suple su deficiencia como criterio práctico de verdad. *Consilium* podría responder al griego κρίσις, δόξα, συναίσθησις o quizá mejor συνεί-

---

[6] Cf. Pohlenz, *Grundfragen* 84; Witt, *Albinos* 57. Sobre la ἔννοια estoica y su distinción de la πρόληψις y del ἐννόημα véase Elorduy, *Lógica de la Estoa* 223 s., max. 227 s.; Bonhöffer, *Epictet und die Stoa* 187 ss., 199 ss. Cicerón (*top.* 31) la define: "insita e animo praecepta cuiusque formae cognitio, *enodationis indigens*".

[7] Cf. Bonhöffer, *Epictet.*, 180 ss.

[8] Cf. Lundström, *Uebersetzungstechn,* 61; Pohlenz, *Stoa* II, 225.

[9] Clem. Al., *Strom.*, VI, 154, 4 ss.: "Por esta razón dice la Escritura que Dios les dio a los artífices (*Exod* 28, 3 iuxta LXX) "espíritu de sentido" (πνεῦμα αἰσθήσεως). El cual no era sino la φρόνησις, una virtud del alma por la cual contempla los seres (τὰ ὄντα), y discierne y compara lo semejante y lo desemejante que los acompaña, y ordena y prohíbe, y conjetura sobre las cosas futuras. Se extiende no sólo a las artes sino aun a la filosofía misma. ¿Por qué, si no, fue llamada φρόνιμος aun la serpiente (*Gen.* 3, 1)? Hasta en los maleficios cabe hallar una cierta lógica y discernimiento y composición y conjetura de lo futuro. Por eso el misterio acompaña la mayoría de las injusticias, pues los malos tienen buen cuidado de sí, para huir el castigo como puedan. Siendo según eso múltiple la φρόνησις y extendida por todo el mundo y por todos los hombres, en cada uno de ellos cambia denominación (προσηγορίαν). Aplicada a las causas primeras se llama inteligencia (νόησις). Cuando la haya confirmado con una razón apodíctica se denomina Conocimiento y Sabiduría y Ciencia (γνῶσίς τε καὶ σοφία καὶ ἐπιστήμη). Cuando se aplica a lo que tiende a la piedad (= la vida religosa) y acepta sin contemplación alguna la Razón Principal (ἀρχικὸν λόγον) mediante la observancia de la práctica inherente (a la vida de piedad) se dice πίστις. Cuando en las cosas sensibles da fe a lo aparente, como lo más verdadero que hay en ellas (dícese), recta opinión (δόξα ὀρθή). En las actividades manuales se denomina arte (τέχνη). Cuando sin tener la visión de las primeras causas, por sólo observar cosas análogas y aplicarlas de unas a otras, adquiere un cierto impulso y se consolida en él, se denomina experiencia (ἐμπειρία)"... Cf. omnino Völker, *Clemens,* 468, n. 1; si lubet A. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa,* Berlín, 1897, págs. 58 ss., y el fragmento de Tito de Bostra *in Luc.* 22, 42, ed. J. Sickenberger TU 21/1, pág. 243, lín. 6 ss.

δοσις [10]. El fragmento de Máximo no decide el problema. El paréntesis de los editores me parece desacertado. "Consilium" traduce en San Ireneo βουλή o γνώμη [11]. Al presente se define por una φρόνησις πλατυνθεῖσα, y agrega San Ireneo: "de quo autem et sapit, de hoc et consiliatur". Tales noticias convienen mejor a βουλή o βούλησις en el sentido de βούλησις ἐξ ἀναλογισμοῦ o προαίρεσις: a saber, elección [12], de donde por natural consecuencia vendrán las προαιρετικαὶ δυνάμεις o κατὰ προαίρεσιν δυνάμεις [13].

Al *Consilium* le sigue la *Cogitationis Examinatio,* como efecto de un incremento o dilatación (*enodatio*) del Consilium, o como un discurso reflejo a base de lo que sugiere el Consejo. En otros términos, el análisis sobre el objeto aprehendido, en orden a la práctica; la διάρθρωσις de que hablaban algunos estoicos [14] o la disposición (διάνεσις) que tanta importancia tuvo entre los Apologetas, y singularmente en la teología trinitaria de Tertuliano, bajo la forma de Sophia [15]. Supone el fruto del "Consilium" o elección de un designio concreto. Tertuliano le representa como efecto de una "sensus *agitatio*" [16].

A mayor abundamiento, está el paralelo de Nemesio de Emesa [17], que define al Logos ἐνδιάθετος como "el movimiento que se realiza en el διαλογιστικόν sin pronunciación alguna".

En conclusión la "Cogitationis Examinatio" de *Iren. lat.* corresponde al διαλογισμός, y define el designio "in fieri" sobre la economía adoptada, o simplemente la "disposición" llamada a realizarse fuera.

De ahí la identidad entre el διαλογισμός y el λόγος ἐνδιάθετος según una picología muy conocida [18].

Con tales preliminares, fluye el mecanismo de los dos actos últimos, el Lógos inmanente, fruto inmediato del *Logismos,* y el Lógos prolaticio.

San Ireneo nos presenta la elaboración mental del Lógos inmanente, a partir

---

10 Cf. tamen Witt, *Albinos* 47 s. 50 s.; Pohlenz, *Stoa* II, 72; Schlier, *Ignatius* 40 s.; Bonhöffer, *Epictet.,* 132 s.

11 Cf. Reynders, *Lexique* ad v. *consilium.*

12 Cf. Bonhöffer, *Epictet.,* 260.

13 Según eso, propongo restaurar así la cláusula de San Ireneo: Ἡ δέ φρόνεσις πλατυνθεῖσα βούλησις ἐγένετο, αὔξησις δὲ καὶ κίνησις πλατυνθεῖσα τῆς βουλήσεως διαλογισμός, ὅς καὶ ἐνδιάθετος λόγος... En lugar de aplicar el διαλογισμός a lo que antecede, habría de acompañar a lo que sigue. La corrupción o vacío textual es inequívoco; y las palabras legadas por San Máximo se salvan en esta lectura con mayor coherencia, sin la extraña distinción, estoicamente inaceptable, entre el διαλογισμός y el διαλογιστικόν movimiento (!) del anterior.

14 Cf. Pohlenz, *Crundfragen* 84; Bonhöffer, *Epictet* 189, 199 ss.

15 Cf. *adv. Prax.* 6 initio: "Haec vis (= δύναμις) *et haec divini sensus dispositio* (= διάθεσις) in Sophiae nomine ostenditur".

16 Cf. *Adv. Herm.* 18, 2, ed. Waszink 35, 11 s. y *Adv. Prax.* 5 in finem.

17 *De natura hominis,* c. 14: ἔστι δὲ ἐνδιάθετος λόγος τὸ κίνημα τό ἐν τῷ διαλογιστικῷ γινόμενον ἄνευ τινὸς ἐκφωνήσεως.

18 Cf. Crisipo, SVF II, 894: τὸ γὰρ ὅλον, ὅθεν ὁ λόγος ἐκπέμπεται, ἐκεῖσε δεῖ καὶ τὸν διαλογισμὸν γίνεσθαι καὶ τὰς διανοήσεις καὶ τὰς μελετὰς τῶν ῥήσεων. Véase Pohlenz, *Grundfragen* 194 ss.

de la Idea primera sobre un objeto llamado a realizarse "extra mentem". El esquema resulta muy simple:

1) *Ennoia* o Noción primera (= intuitiva).

2) *Enthymesis* o Noción segunda (= pensamiento comprensivo: κατάληψις).

3) *Sensatio* o Phronesis (= aceptación en orden a su ejercicio).

4) *Consilium* o Boulesis (= deliberación sobre la manera de actuar lo aprobado en la Sensatio).

5) *Cogitationis Examinatio* o διαλογισμός (= razonamientos particulares sobre el modo de realizar la Boulesis).

6) *Verbum Immanens* (= fruto del Logismós: disposición concreta).

7) *Verbum Emissibile* (= manifestación externa del anterior)[19].

San Ireneo andaba muy lejos de pensar que lôs gnósticos hubieran ya asimilado tal psicología para legitimar el proceso mental divino, desde el Primer Pensamiento hasta la emisión del Lógos creador. El Santo descubría entre los valentinianos un proceso de colorido psicológico, pero de jerarquía desconcertante. Comenzaban primero con la Ennoia, para seguir luego con el Nous —invirtiendo al parecer el orden obvio—, y más tarde con el Lógos, silenciando los actos intermedios.

---

[19] Escribe a este propósito Massuet (*annotat.* in h. l. apud *Stieren* II. 776 s.): "Id vero vult Irenaeus ennoiam, enthymesim, aliasque mentis cogitantis actiones seu *motiones*, ut loquitur, nihil aliud esse quam seriem quandam unius et eiusdem mentis affectionum quae varia, habita ratione perseverationis et augmenti, sortiantur nomina, sed inter quas nulla intercedat substantialis et realis, ut loquuntur, diversitas: utpote quae sint tantum cognitionis modificationes, in verbum interius, ἐνδιάθετον λόγον desinentes... Hunc igitur ordinem inter mentis de re aliqua cogitantis actiones statuit auctor noster. Praecedit ἔννοια sequitur ἐνθύμησις tum νόησις postea βουλή seu βούλημα deinde βουλήματος ἐξέτασις, ac denique ἐνδιάθετος λόγος qui si proferatur exterius, προφορικός dicitur; quas sic explicat. Quum primum menti sese offert res aliqua, leviorque tum eiusdem perceptio est, ἔννοια dicitur. Si vero intentiori facto animo augeatur perceptio, ἐνθύμησις est. Porro ἐνθύμησις esse non potest, quin menti sapiat sua perceptio, ac sensu intimo noverit, sibive conscia sit percipere se; quod νόησις vocatur. Dum autem νόησις collatis secum pluribus ideis, penitius expleratur, fit βούλημα quo videlicet fertur sententia. Iudicium nos diceremus. Id si accuratius perpendatur aliaque ex eo iudicia, comparatione facta inferantur, βουλήματος ἐξέτασις est. Argumentationem vocant philosophi. Hinc ἐνδιάθετος λόγος internum animi verbum: neque enim expendi possunt *consilia*, resque aliqua animo tractari, quin mens secum veluti colloquatur. Inde et προφορικός λόγος, si quod intus animo pertractatum fuit, sermone prodeat exterius" — A estas líneas de Massuet quisiera agregar dos cosas: a) los valentinianos no vieron diversidad alguna substancial —contra el parecer del sabio benedictino— entre tales actividades mentales, como tampoco los basilidianos. Sensibilizaron simplemente con variedad de eones los divino, conviene advertir la connotación esencial de la psicología, recogida por San Ireneo, confirmarles en su intento de explicar las virtualidades múltiples contenidas en el Unigénito, mediante la analogía con las de la mente humana; b) en su aplicación al Verbo divino, conviene advertir la connotación esencial de la psicología, recogida por San Ireneo, a una Economía externa. Sin ella no tendría sentido otra actividad que la intuitiva (Ennoia). Dios no puede tener Enthymesis, ni Consilium ni Logismós, como no sea en la hipótesis de una Economía libre, extraña a Sí.

Hay aquí un error de perspectiva[20]. La Ennoia valentiniana es el acto del Dios Supremo, no del Nous. A su vez el Nous es la Ennoia paterna substantivada o hipostasiada. La aplicación del proceso a partir del Nous hasta la producción del Lógos, ha de tener lugar —si es caso— entre el Unigénito y el Salvador (= Verbum Emissibile). Los valentinianos ciertamente han silenciado los elementos de psicología íntima que gobernaban la estructura del Pleroma; la evolución dinámica del Unigénito desde su aparición como Mente personal de Dios hasta su manifestación en el universo, como Verbo creador y Salvador. ¿Quiere eso decir que ignoraran tales elementos?

Probablemente no. Faltan documentos para demostrar que los valentinianos hayan operado a base de la misma filosofía: desde la Ennoia hasta el Lógos prolaticio, a través de los anillos señalados por el Santo. La identidad práctica de Ennoia y Enthymesis ocultaba sin duda matices estoicamente inconfundibles. El desarrollo *Ennoia-Enthymesis-Phronesis*, en la línea puramente intelectual, no justifica por sí solo el salto del Pensamiento a la idea *práctica*, llamada a realizarse afuera. Ha de venir la βούλησις (resp. βουλή-θέλησις — θέλημα) para imprimir a la idea una connotación *práctica*. La βούλησις determina en la *Phronesis* una actividad mitad intelectual mitad práctica, que denominaba el Santo *Dialogismos*; y como fruto suyo, el Lógos inmanente. Con esto el Pensamiento meramente intuitivo de Dios había venido a convertirse en un Verbo mental (= Sabiduría), en el cual Dios *disponía* todas las cosas, trazando las líneas concretas de la Economía llamada luego a verificarse en el mundo, mediante el Lógos prolaticio (= Creador).

El esquema venía a reducirse —algo simplificado— al mismo que vimos entre los discípulos de Tolomeo:

Ennoia
Enthymesis } = ἔννοια θέλημα = Boulesis
Phronesis

Dialogismos
↓
σοφία = Lógos endiathetos (= Nous = Pleroma)
↓
Lógos prophorikos (= Creator = Salvator).

Los valentinianos estaban en su derecho para hacer mito, salvando el tránsito desde el Nous hasta el Lógos Eón. El proceso psicológico escueto era sin duda conocido de ellos; pero su desarrollo no hubiera explicado elementos que convenía poner de relieve: los específicamente cristianos, v. gr., la aparición simultánea de elementos sobrenaturales como la Vida divina, la Iglesia, etc....; o meramente bíblicos, v. gr., la ejemplaridad respecto al *Hombre*, hecho a su imagen. El Salvador no era simple fruto de la Mente divina, entendida al modo

[20] Cf. págs. 453 ss.

humano. En su constitución entraba lo divino, lo sobrenatural, tanto como lo natural.

Es más, la doble causalidad del Logos, como autor de Anthropos / Ecclesia por un lado (y por su medio de la Dodécada), y de la Década por otro, se presta a reflexiones. Ya otra vez indiqué el significado último de la Década valentiniana. Simboliza las cualidades físicas del Unigénito, en cuanto Verbo de Dios. Agreguemos ahora. Precisamente por eso, la Década viene a ser la proyección de los cinco aspectos mentales, concretados en él, a saber *Ennoia / Enthymesis / Sensatio / Consilium / Logismós*: todos los cuales se concentran en el Unigénito Verbo de Dios.

La terminología escueta de Tolomeo [21] no parece justificar tales consideraciones de la Década. Pero tampoco las repugna. Aun el elemento volitivo, afectivo, se halla representado suficientemente en el Pleroma valentiniano, mediante *Ecclesia*, derívese de κλῆσις o de ἐκλογή. Ambas formas traducen la connotación libre y gratuita de las dos magnas Iglesias, que según la doctrina gnóstica legitiman la Ejemplaridad del Anthropos celeste, en su doble aspecto masculino (Adán = Cristo) y femenino (Eva = Sophia) [22].

Ninguna dificultad hay en que documentalmente los Valentinianos hasta ahora conocidos hayan silenciado, simplificándola, la psicología que va desde el Nous hasta el Lógos.

---

[21] Iren., I, 1, 2.

[22] Sobre este particular hablaremos Dios mediante en *Est. Valent.* III.

ORBIS TERRARUM DE ESTRABÓN

La cosmografía fue considerada por los Estoicos como una parte de la filosofía. Según Estrabón (*Geogr.*, lib. I, c. 1, 1), fueron filósofos y geógrafos Homero, Anaximandro, Milesio, Hecateo, Eratóstenes y otros, hasta Polibio y Posidonio. Según Hiparco, Homero es el fundador de la geografía. Prueba de ello es su conocimiento del Favonio, viento del Poniente, y de los campos Eleusinos e Islas Afortunadas (*l. c.*, nn. 2 ss.). Estos criterios de la Estoa media no coinciden con los de Eratóstenes, estoico, discípulo de Aristón de Chíos, natural de Cirene, nacido hacia el 285 y muerto hacia el 192 a. C., siendo director de la Biblioteca de Alejandría. Estrabón le censura a Eratóstenes por criticar a Homero como a poeta, que sólo busca el deleitar (*l. c.*, n. 10). En cuanto al trazado del mapa, en la parte oriental del mismo, Estrabón sigue a Eratóstenes. En la parte occidental, le corrige especialmente en el trazado de las cordilleras pirenaica y cantábrica, que Estrabón describe como un ángulo recto, haciendo que el Pirineo venga de Norte a Sur, y atribuyendo a las Galias y Germania una franja estrecha, surcada de ríos de curso muy corto, excepto el Danubio. Un rasgo del *orbis terrarum* de Estrabón importante para la mitología es la denominación de Etiopía Atlántica con que se conoce la costa atlántica de Marruecos, comarca donde sitúan a las Gorgonas los mitólogos griegos y orientales, a los que imita Ovidio. En el mapa de Eratóstenes la distancia ecuatorial de las Islas Afortunadas al extremo oriental de la India es de 77.800 estadios, y todo el Ecuador es de 252.000 estadios, unos 40.000 kms. Respecto al conocimiento que se tenía en el Occidente de la Tierra, es de observar que Séneca habla de tierras que se hallarán más allá de Tule (Tragedia *Medea*, vv. 374 ss). Clemente Romano, al describir el universo conforme a los geógrafos estoicos, habla del "océano intransitable a los hombres y de los mundos de más allá de él (οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι) (*I ad Cor.* XX, 8; ed. y tr. D. R. Bueno, BAC, pág. 197). La frase fue recogida por Clemente Alej., *Strom.* V, 12, y Orígenes, *De princ.*, II, c. 3, con una exégesis algo vacilante, pero significativa para los conocimientos cosmogónicos acumulados por los estoicos.

ORBIS TERRARUM Secundum STRABONEM.

MERIDIANI

Per Herculis Columnas · Per Fretum Siculum · Per Alexandriam · Per Issum · Per Caspias pylas · Per Indum · Per Indiae terminum in Rhodi parallelo situm.

3000 · 3000 · 13000 · 16000 · 8500 · 21000 · 5000 · 29500 · 10000 · 39500 · 14000 · 43500 · 16000 · 69500 · 3000

Sexagesimae Eratosthenicae	Gradus Hipparchei
X	60
IX	54
VIII	48
VII	42
VI	36
V	30
IV	24
III	18
II	12
I	6

Stadia: 40000 · 35000 · 30000 · 25000 · 20000 · 15000 · 10000 · 5000 · 1000

PARALLELI

38100 Per limitem terrae habitabilis
34100 Per ostium Borysthenis
30300 Per Byzantium
25400 Per Rhodum
21800 Per Alexandriam
16800 Per Syenen
11800 Per Meroen
8800 Per Cinnamomi feram
Linea aequinoctialis

4000 · 3800 · 4900 · 3600 · 5000 · 5000 · 3000 · 8800

MARE EXTERUM sive ATLANTICUM

OCEANUS vel MARE

EUROPA · Ierne · Britannia · Germania · Celtica · Iberia · Cassiterides I. · Sacrum pr. · Italia · Illyricum · Thracia · Pontus Euxinus · Maeotis · Caspium s. Hyrcanum M. · Scythae Orientales · Asii · Sacae · Massagetae · Sogdiana · Bactra · Hyrcania · Margiana · Armenia · TAURUS · Parthyaea · Aria · Arachosia · Drangiana · ARIANA · Persis · Susa · Persepolis · Carmania · Gedrosia · Ichthyophagi · Sinus Persicus · Phrynes · Seres · Emodus M. · Imaus M. · Ganges F. · Palimbothra · Prasii · INDIA · Indus F. · Tamarum pr. · Taprobane I. · Coniaci · OCEANUS

Mare internum · Beatorum insulae · Sardinia I. · Corsica I. · Sicilia I. · Creta I. · Rhodus I. · Cyprus I. · Alexandria · Syene · Meroe · Arabia deserta · Babylon · Mesopotamia · Assyria · Media · Caspiae Pylae · Arabia Felix · Sinus Arabicus · Aethiopia · Aethiopes Hesperii · Cinnamomi fera · Noti ceras · MARE ERYTHRAEUM · LIBYA · ASIA

MARE ATLANTICUM sive EXTERUM

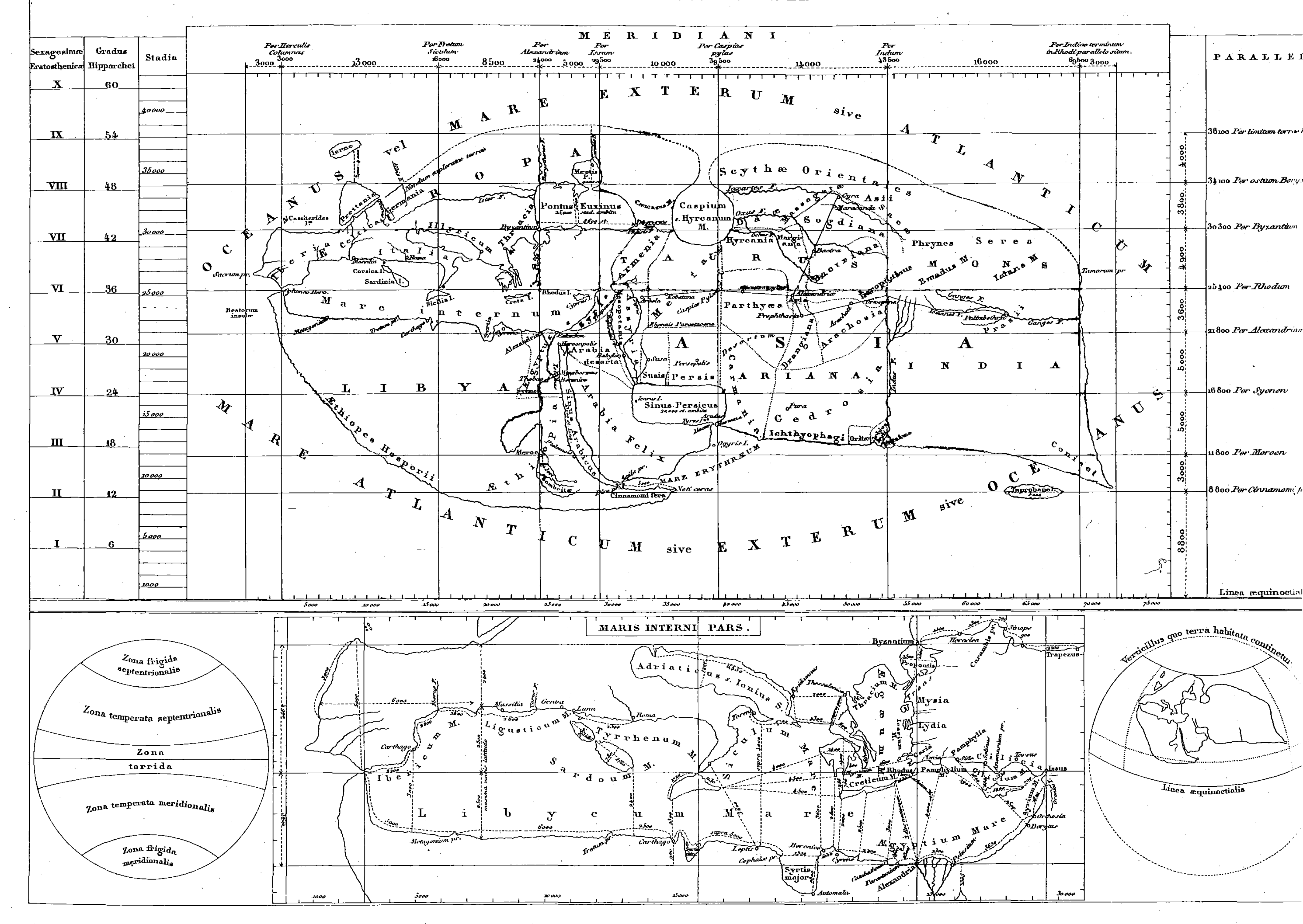
5000 · 10000 · 15000 · 20000 · 25000 · 30000 · 35000 · 40000 · 45000 · 50000 · 55000 · 60000 · 65000 · 70000 · 75000

Zona frigida septentrionalis
Zona temperata septentrionalis
Zona torrida
Zona temperata meridionalis
Zona frigida meridionalis

MARIS INTERNI PARS.

Adriaticus s. Ionius S. · Ligusticum M. · Tyrrhenum M. · Sardoum M. · Siculum Mare · Ibericum M. · Libycum Mare · Aegaeum M. · Creticum M. · Aegyptium Mare · Pamphylium M. · Cilicium M. · Syrium M. · Byzantium · Propontis · Heraclea · Carambis pr. · Sinope · Trapezus · Thracium M. · Troas · Mysia · Lydia · Caria · Lycia · Pamphylia · Cilicia · Issus · Orthosia · Berytus · Rhodus · Massilia · Genua · Luna · Roma · Carthago · Metagonium pr. · Tretum pr. · Leptis · Cephalae pr. · Berenice · Syrtis major · Automala · Cyrene · Alexandria

Verticillus quo terra habitata continetur.
Linea aequinoctialis



ORBIS TERRARUM Secundum STRABONEM.
MERIDIANI
Sexagesimæ Eratosthenicæ
Gradus Hipparchei
Stadia
PARALLEL
Per Herculis Columnas
Per Fretum Siculum
Per Alexandriam
Per Issum
Per Caspias pylas
Per Indum
Per Indiæ terminum in Rhodi parallelo situm
MARE EXTERUM sive ATLANTICUM
OCEANUS vel MARE
MARE ATLANTICUM sive EXTERUM
OCEANUS
EUROPA
ASIA
LIBYA
INDIA
ARIANA
TAURUS MONS
Mare internum
Scythæ Orientales
Pontus Euxinus
Caspium s. Hyrcanum M.
Sinus Persicus
MARE ERYTHRÆUM
Æthiopes Hesperii
Arabia Felix
Arabia deserta
Sinus Arabicus
Ierne
Prettania
Cassiterides I.
Germania
Celtica
Iberia
Italia
Illyricum
Thracia
Corsica I.
Sardinia I.
Sicilia I.
Creta I.
Rhodus I.
Cyprus I.
Carthago
Beatorum insulæ
Sacrum pr.
Armenia
Media
Parthyæa
Hyrcania
Sogdiana
Bactriana
Aria
Drangiana
Arachosia
Gedrosia
Carmania
Persis
Susis
Ichthyophagi
Phrynes
Seres
Prasii
Taprobane I.
Cinnamomi fera
Meroe
Sine
Linea æquinoctialis
60
54
48
42
36
30
24
18
12
6
38100 Per limitem terræ
34100 Per ostium Borys
30300 Per Byzantium
25400 Per Rhodum
21800 Per Alexandriam
16800 Per Syenen
11800 Per Meroen
8800 Per Cinnamomi f
MARIS INTERNI PARS.
Adriaticus s. Ionius S.
Ligusticum M.
Tyrrhenum M.
Sardoum M.
Ibericum M.
Siculum M.
Libycum Mare
Ægyptium Mare
Creticum M.
Pamphylium M.
Byzantium
Propontis
Mysia
Lydia
Massilia
Genua
Luna
Roma
Carthago
Syrtis major
Alexandria
Rhodus
Issus
Trapezus
Automala
Zona frigida septentrionalis
Zona temperata septentrionalis
Zona torrida
Zona temperata meridionalis
Zona frigida meridionalis
Verticillus quo terra habitata continetur
Linea æquinoctialis

BIBLIOGRAFÍA

A) EDICIONES

Arnim, H. v., *Stoicorum veterum fragmenta,* 3 vols. Leipzig, 1902-1905. *Indices* de Adler, M., en el vol. IV (1924). Ed. Stereotypa, Stuttgart (1968).

Cicerón, *Opera quae manserunt omnia,* Leipzig, 1898.

— *De officiis,* ed. Atzert, Leipzig, 1932.

— *De finibus,* ed. Madwig, Hauniae (Copenhague), 1876.

— *Tusculanae disputationes,* ed. Pohlenz, Leipzig, 1912.

— *De republica,* 4.ª ed. Atzert (2 vols.), Münster (1859).

Diógenes Laercio, ed. Cobet.

Epicteto, *Entretiens,* ed. Souilhé. Les Belles Lettres, París, 1943.

Fowler, *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta,* Bonn, 1885.

Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis libri novem,* ed. Mueller, Leipzig, 1874.

Marco Aurelio Antonino, *Ad se ipsum,* ed. Schenkl, Leipzig, 1913.

Plutarco, *Moralia,* ed. Duebner (en Didot), París, 1841.

Séneca, *Opera quae supersunt,* ed. Haase, 3 vols., Leipzig, 1852-1853.

— *Epistularum moralium quae supersunt,* ed. Hense, Leipzig, 1914.

— *Obras completas,* tr. Riber, Madrid, 1943.

Sexto Empírico, ed. Mutschmann, 3 vols., Leipzig, 1912.

Stobeo, J., *Eclogae,* ed. Wachsmut. — *Florilegium,* ed. Hense.

Usener, *Epicurea,* Leipzig, 1887.

B) OBRAS

Aall, A., *Der Logos — Geschichte seiner Entwicklung in d. gr. Phil. und d. christl. Lit.* 1. Bd., Leipzig, 1896.

Achilles Tatius, ed. Petau (1630).

Aetius, *Placita philosophorum,* ed. H. Diels, *Doxographi graeci,* Berlin-Leipzig (1929).

Agahd, R., *Varro. Antiquitates rerum humanarum et divinarum,* Jahrb. f. klass. Phil. von Fleckeisen, Supp. (1898).

Agazzi, E., *La lógica simbólica,* Barcelona (1967).

d'Agostino, V., *Seneca filosofo studiato in Italia dal 1920 al 1930,* Convivium III, 1931.

Agustín, S., *Opera,* ML 32-45; *De ciuitate Dei,* ed. B. Dombert - A. Kalb, CC 47-48.

Alberca Lorente, R., *Psicopatías y delincuencia,* en *Los delincuentes mentalmente anormales,* Madrid (1961-62).

Albright, W. F., *From Stone Age to Christianity,* Baltimore (1946), tr. alemana y española.

Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis Analytica Commentarium,* ed. M. Wallies, en *Commentaria in Aristotelem graeca,* Berlin (1883).

— *In Aristotelis Topica,* ed. M. Wallies, en *Commentaria in Aristotelem graeca,* Berlin (1891).

— *De anima liber,* ed. I. Bruns, en *Supplementum aristotelicum* (*Scripta minora*), Berlin (1892).

— *De fato et de mixtione,* ed. I. Bruns, en *Supplementum aristotelicum* (*Scripta minora*), Berlin (1892).

Altheim, F., *Arch. f. Religion.* XXVII.

Álvarez Bolado, I., *El ser y la historia ontológica de M. Heidegger,* Barcelona (1969).

Ambrosio, S., *Expositio ev. secundum Luccam,* ed. Sources Chrétiennes 45; *Opera,* ML 14-17.

Ammonio de Hermias, *In Aristotelis Analytica Commentarium,* ed. M. Wallies, en *Commentaria in Aristotelem graeca,* Berlin (1899).

— *In Aristotelis de interpretatione,* ed. A. Busse, en *Commentaria in Aristotelem graeca,* Berlin (1885).

Ammonio (Saccas?) de Alejandría, *Fragmenta in Ioannem,* ed. J. Reuss, en *Joannes-Kommentare aus der griechischen Kirche,* págs. 196-358, Berlin (1966).

— *La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Ps. Areopagita,* por E. Elorduy, Oña (Deusto) (1959).

Anastasio Sinaíta, S., *Anagogicarum contemplationum in Hexaemeron libri XII,* MG 89, 851-1078.

Andrónico de Rodas, ps. (= Constantino Palaiokappa), *Ethicorum Nicomachaeorum,* ed. G. A. Mullach, en *Fragg. philosophorum graecorum,* vol. III, págs. 303-569), Didot, Paris (1881).

— Περὶ παθῶν, *pars prior,* ed. X. Kreuttner, Heidelberg (1884).

Antípatro de Tarso, *Fragmenta,* en Arnim SVF.

Antístenes, *Fragmenta,* ed. G. A. Mullach, en *Fragg. philosophorum graecorum,* vol. I, Didot, Paris (1881).

Apolodoro, *Bibliotheca,* ed. princeps de B. Aegius (1555); *Mythographi graeci,* ed. Rich. Wagner, vol. I, Leipzig (1894).

Apuleyo, *Liber* περὶ ἑρμενείας, en *De Philosophia libri,* ed. P. Thomas, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, Leipzig (1908).

Ario Dídimo, *Epitome phys. fragg.,* en Diels, *Doxographi graeci.*

Aristóteles, *Opera,* ed. E. Bekker, vols. I-III, Berlin (1831).

Arnim, J., *Die europäische Philosophie des Altertums.* Kultur der Gegenwart I, V. 2. Aufl., Berlin, 1913.

— v. Chrysippos in RE Pauly Wissowa.

Arnobio, *Adu. nationes,* ed. A. Reifferscheid, CSEL 4 (1875).

Artigas, J., *Séneca. La filosofía como fabricación del hombre,* Madrid, 1952.

Aspasio, *In Aristotelis Ethica Nicomachea,* ed. Heylbut, Berlin (1889), en *Commentaria In Aristotelem graeca,* XIX, 7.

Arriano, *Epicteti dissertationes,* ed. H. Shenkl², Leipzig (1916).

Ateneo, *Deipnosophistae,* ed. Kaibel, 1890 (1897).

Atenágoras, *Supplicatio* (*Libellus*) *pro Christianis,* ed. E. Schwartz (1891).

Aubenque, P. y André, M. L., *Sénèque,* Paris (1964).

— *Sénèque et l'unité du genre humain,* en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía* I, Córdoba (1965), págs. 77-92.

Aulo Gelio, *Noctium atticarum libri XX,* 2 vols., ed. M. Hertz, Leipzig (1871).

Baig Baños, A. y Bergua, J., *Séneca. El libro de Oro seguido de los Pensamientos escogidos y del tratado de los Beneficios*[3], Madrid.
Bake, V., *Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae.* Lugduni Batavorum, 1810.
Baldry, H. C., *The Idea of the Unity of Mankind,* págs. 167-204 (Colección *Grecs et Barbares,* en *Entretiens Hardt,* VIII, Vandoeuvres-Genève (1961).
Barandiarán, J. M., *Mitología vasca,* Madrid (1960).
Barth, P., *Die Stoa.* 3. Aufl., 1922. 6. Auff. Stuttgart (1946). *Völligneu bearbeit,* por A. Goedec-Kemeyer.
Barwick, K., *Remmius Palaemon und die römische ars grammatica,* Philologus Suppl. 15.
Basilio, S., *De Spiritu Sancto,* ed. H. Dehnhard, Berlin (1964); *Opera,* MG 29-32.
Beauchet, L., *Daremberg-Saglio,* v. *Servitus.*
Bergson, H., *Die beiden Quellen der Moral und der Religion,* Übersetz. Lerch. Jena, 1933.
Bernardo, S., *De consideratione,* ML, 182.
Berve, H., *Geschichte der führenden Völker,* 5. Bd. Freiburg, 1933.
Bevan, E., *Stoïciens and sceptiques,* tr. L. Baudelot, Paris (1927).
Bickel, E., *Diatribe in Senecae philosophi fragmenta,* Leipzig, 1925.
— *Der altrömische Gottesbegriff,* Leipzig, 1921.
Bidez, J., *La cité du Monde et la cité du Soleil chez les Stoiciens,* Paris (1932).
Bietenhard, A., v. Ὄνομα, en Kittel, *Theolog. Vörterbuch zum N. T.,* V.
Bill, A., *L'Evangile et la loi,* Paris, 1928.
Bocheński, I., *Los métodos actuales del pensamiento,* Madrid (1965).
Boeckh, *Enzyklopädie und Methodologie,* Leipzig, 1877.
Böhlig, H., *Das Gewissen bei Seneca und Paulus. Theologische Studien und Kritiken,* Bd. 87 (1914).
Bohnenblust, G., *Beiträge zum Topos* περὶ φιλίας, Berlin, 1905.
— *Die Entstehung des Moralprinzips,* Archiv f. Geschichte d. Philosophie, 27 (1914).
Bonhöffer, *Epictet und die Stoa, Untersuchungen zur stoischen Philosophie,* Stuttgart, 1890.
— *Die Ethik des Stoikers Epictet,* Stuttgart, 1894.
Bonilla y San Martín, A., *Historia de la Filosofía Española,* Madrid, 1908-1911.
Boyancé, P., *Étude sur le songe de Scipion,* Limoges (1936).
Boyer, Ch., *L'Idée de la Vérité dans la Philos. de St. Augustin,* Paris, 1920.
Brandis, Ch., *Aristoteles,* Berlin, 1853.
Bräuninger, F., v. *Persephone,* en RE Paulys, XIX, col. 946 s.
Bréhier, E., *Chrysippe,* Paris, 1910. Reedición, Paris, (1961).
— *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoicisme,* Arch. f. Geschichte d. Philosophie, Bd. 22, 1909.
Bruns, I., *De Dione Chrysostomo et Aristotele critica et exegetica,* Diss. Kiliae, 1892.
Buenaventura, S., *In libros sententiarum,* en *Opera,* 10 vols., ed. Quaracchi (1882-1902).
Bühler, Ch., *Soziologische und psychologische Studien über das erste Lebensjahr,* Jena, 1920.
Bultmann, R., *Das Evangelium von Ioannes,* Göttingen (1957).
Burchner, v. *Kition,* en Paulys, RE XI, cols. 535-545.
Burckhardt, J., *Griechische Kulturgeschichte,* 3. Auflage, Berlin, 1898.
Burney, *The aramaic origin of the IV Gospel,* Oxford (1922).
Busolt, G., *Griechische Geschichte,* I. Band, Leipzig, 1885.

Calcidio, *In Timaeum,* ed. G. A. Mullach, Didot 45, Paris (1881).
Camón Aznar, J., *El tiempo en el arte,* Madrid (1958).

Carcopino, J., *Passion et politique chez les Césars,* Paris (1958).
Caro Baroja, J., *Algunos mitos españoles y otros ensayos²,* Madrid (1954).
— *Las brujas y su mundo,* Madrid (1961).
Carteron, H., *La notion de force dans le système d'Aristote,* Paris, 1923.
Cavaignac, E., *Histoire de L'Antiquité,* Klio, 1912.
Cencillo, L., *Mito. Semántica y realidad,* BAC, vol. 299, Madrid (1970).
Censorino, *De die natali,* ed. O. Jahn (1845).
Censorino, ps., *De natali institutione,* ed. O. Jahn (1845).
Cerezo, P., *Tiempo y libertad en Séneca,* en *Estudios sobre Séneca,* Madrid (1966).
César, *Bellum gallicum — Bellum civile.*
Cicerón, M. T., *Opera omnia,* ed. C. Fr. A. Nobbe, Leipzig (1827).
Ciccotti, E., *Il tramonto della schiavitù,* Torino, 1899.
Clemente Romano, *Epistola ad Corinthios,* BAC 65, Madrid.
Clemente Alejandrino, *Opera,* MG 8.9; ed. O. Stählin, GCS (1905-1936).
Coulanges, Fustel de, *Der Antike Staat,* Deutsche Übersetzung von Weiß., Leipzig, 1907.

Daele, A. van den, *Indices pseudo-dionysiani,* Lovaina (1941).
Dahlmann, H., *Varro und die hellenistische Sprachtheorie,* Problemata 5. Berlin, 1932. Anh. II 10.
— *M. Terentius Varro,* en RE Pauly-Wissowa-Kroll. Suppbd. VI.
Dalmau, J. M., *Selecciones de libros,* I, págs. 81-93, Barcelona (1964).
Derenne, E., *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes,* Paris, 1930.
Díaz y Díaz, M. C., *Séneca y la lengua filosófica,* en *Estudios sobre Séneca* (VIII Semana Espoñ. de Filos.), Madrid (1966).
Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron,* London, 1782.
Dexipo, *In categorias Aristotelis,* ed. A. Busse, en *Comment. in Arist. graeca.*
Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlin (1954).
Diels, H., *Doxographi graeci,* Berlin-Leipzig (1929).
Diodoro Sículo, *Bibliotheca,* vols. I-II, ed. L. Dindorf - C. Müller, Didot, Paris (1878).
Dionisio Areopagita, ps., *Opera,* MG 3-4.
Dionysiaca, texto griego con las traducciones medievales latinas e índices griego y latino de nombres y palabras del ps. Areopagita, en dos volúmenes, por los PP. Benedictinos de Solesmes, Paris (1937 ss.).
Dionysius Thrax, *Grammatici graeci,* I, 3.
Dirksen, H. E., *Die Wirksamkeit der Ehegelöbnisse nach den Bestimmungen einzelner Ortsrechte der römischen Herrschaft,* Abh. der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1848.
Dirlmeier, F., *Oikeiosis-Lehre-Theophrasts,* Philologus Supplement. Bd. 30 (1937).
— *Φίλος und φιλία im vorhellen. Griech.,* München, 1931.
Dörrie, H., *Porphyrios' Symmikta Zetemata,* München (1959).
Doxographi graeci, H. Diels, Berlin (1897-1929).
Dugas, L., *L'amitié antique d'après le mœurs populaires et les théories des philosophes,* Paris, 1894.
Duprat, G. L., *La doctrine stoic. du monde, du destin et de la providence d'après Chrysippe,* Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. 23, 1910.
Dyroff, A., *Die Ethik der alten Stoa,* Berlin, 1897.
— *Über Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift De ordine bei Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus,* Köln, 1930, S. 15ff.
Dumézil, G., *La religion romaine archaïque suivi d'un appendice sur la religion des étrusques,* Paris (1966).

Eckstein, W., *Das antike Naturrecht*, Wien, 1926.
Edelstein, C., *Cicero «de natura deorum II»*. Studi italiani di filologia classica, 1934.
Ehrenberg, V., *Der griechische und der hellenistische Staat*, Leipzig, 1932.
Eliade, Mircea, *Aspects du mythe* (1963).

Elorduy, E., *Die Sozialphilosophie der Stoa, Philologus*. Suppl. Bd. XXVIII 3, Leipzig, 1936.
— *Misión de la Estoa en la Filosofía perenne*, en *Revista de Filosofía* (1947).
— *La Física estoica absorbida por la Filosofía cristiana*, en *Sophia* (1948).
— *Estoicismo y Cristianismo*, en *Estudios Eclesiásticos.*
— *El espiritualismo estoico. Objeciones de Pohlenz*, en *Ciencias.*
— *San Isidoro. Unidad de su educación en sus obras*, en *Miscellanea Isidoriana.*
— *La Lógica de la Estoa*, en *Revista de Filosofía.*
— *El plan de Dios en san Agustín y Suárez*, Madrid (1969).
— *El neoplatonismo*, en *Historia de la Espiritualidad*, t. IV, Barcelona (págs. 313-373).
— *El estoicismo*, en *Arbor*, n.º 300 (1970), págs. 315-324.
— *Ammonio en las Catenas*, en *Est. Eclesiásticos* 44 (1919), 447-62.
Epicteto, *Dissertationes*, ed. H. Shenkl, Leipzig (1916).
— *Entretiens*, ed. J. Souilhé, 4 vols., Paris (1963-65).
Errandonea, J., *Edén y Paraíso.—Fondo cultural mesopotámico en el relato bíblico de la creación*, Madrid (1965).
Epifanio, S., *Aduersus haereses Panarium*, MG 41.
Erdmann, W., *Die Ehe im alten Griechenland*, München, 1934.
Ernout, A. - Meillet, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris (1951).
Estrabón, *Strabonis geographica*, ed. Müller - F. Dübner, 2 vols., Didot, Paris (1853).
Estructuralismo, Colección de Estudios, Buenos Aires (1969), Paris (1853).
Eusebio Cesariense, *Historia Eclesiástica*, ed. E. Schwartz, en GCS IX (1903-1908).
— *Demonstratio evangelica*, ed. I. A. Heikel, en GCS XXIII (1913).
— *Praeparatio evangelica*, ed. K. Mras, 2 vols., en GCS XLIII (1954-56).

Fauré-Frèmiet, Dh., *L'effort réalisateur de la conscience*, Rev. Phil. de France et l'Étranger (1943).
— *La récréation du Reel et l'Équivoque* (Paris).
Ferrater Mora, J. y Leblanc, H., *Lógica matemática*, México-Buenos Aires (1965).
Festugière, A. J., O. P., *L'Idéal réligieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1933.
— *La révélation d'Hermes Trismégiste*, 2.ª ed., Paris (1949).
Filón Alejandrino, *Opera quae supersunt*, ed. L. Cohn et P. Wendland, 6 vols., Berlin (1896-1915); *Indices* de I. Leisegang (1926-30).
Filopono (= el Gramático), J., *De aeternitate mundi*, ed. H. Rabe, Leipzig (1899).
— *In Aristotelis analytica priora*, ed. M. Wallies, en *Commentaria in Aristotelem graeca*, XIII, Berlin (1905).
Finger, Ph., *Die drei kosmologischen Systeme im 2. Buch von Ciceros Schrift über das Wesen der Götter*, Rheinisches Museum, 1931, N. F. 80, S. 151 ff.
Flavio Josefo, *Opera*, ed. B. Niese, Berlin (1887-95).
Flórez, E., *España Sagrada*, 29 tomos, Madrid (1747-75), continuado por otros; 54 tomos (1879): índices (1957).
Focio, *Opera*, MG 101-104. Para la hist. de la Filosofía y Teología, de especial importancia la *Bibliotheca*, MG 103.104.
Franck, E., *Plato und die sogennanten Pythagoreer*, Halle, 1923.
Fritz, K. v., *Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre*, A. G. Ph. 40, 449 ff.
Frutiger, P., *Les mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*, Paris (1930).

Galeno, *Opera*, ed. C. G. Kühn, 20 (22) vols., Leipzig (1821-33).
— *De Hippocratis et Platonis placitis*, ed. Müller, Didot, Paris.
— *Institutio logica*, ed. C. Kalbfleisch, Leipzig (1896).
— *Introd. dial.*, ed. J. Mau, Berlin (1960).
— *In Hippocratis de medici officina*, ed. Kühn, XVIII.
Gentile, M., *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*, Milano, 1932.
Gemmeke, E., *Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suarez*, Freiburg (1965).
Gercke, A., *Chrysippea*, en *Jahrb. f. klass. Phil.* Suppl. XIV.
Gerhäusser, W., *Der Protreptikos des Poseidonios*, Heidelber, Diss., 1912.
Gesenio, F. E. G., *Thessaurus philologico-criticus linguae hebraicae et chaldaicae Vteris Testamenti*, 3 vols. (1829-1853).
Geyser, J., *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, München, 1917.
— *Grundlegung der Logik und der Erkenntnistheorie*, Freiburg (1918).
— *Erkenntnistheoretische Anschauungen*, en *Aurelius-Augustinus*, Colonia (1930).
Gil, L., *Censura en el mundo antiguo*, Madrid (1961).
Gilson, E., *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, Paris, 1929.
— *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, en *Archives d'Histoire et litt. du M. Age* (1926).
Girard, P.-v. Mayr, *Geschichte und System des römischen Rechtes*, Berlin, 1908.
Goldschmidt, V., *Le system stoicien et l'Idée du temps*, Paris (1953).
Gomperz, H., *Griechische Denker*, 4. Auflage, Leipzig, 1922.
Gorskij, D. P., *O kategorijakh materialističeskoj*, en *Voprosg filosofi*, Moscau (1955).
Grabmann, M., *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott*, 2. Auflage, Köln, 1929.
— *Augustins Lehre vom Glauben und Wissen bei Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus*, Köln, 1930.
Grabmann-Mausbach, *Aurelius Augustinus*, Köln, 1930.
Graesse-Benedikt, *Orbis latinus*, Fossombrone.
Gregorio Magno, s., *Opera*, ML 75-79.
Gregorio Niseno, s., *Opera*, MG 44-46.
Großgerge, G., *De Senecae et Theophrasti libris de matrimonio*, Regimonti, 1911.
Grundlagen des Marxismus-Leninismus, Lehrbuch. Colección controlada por Host Ullrich, Berlin (1960).
Gudeman, A., *RE* Pauly-Wissowa, v. *Grammatik.*
Gustafsson, F., *Ciceronis de virtutibus liber*, Berliner Phil. Wochenschrift 40 (1904), S. 1278.

Haacke, A., *Die Gesellschaftslehre der Stoiker*, Gymn. Progr., Treptow, 1887.
Harnack, A., *Theognosto*, en *Texte u. Untersuchungen NF*, IX.
Hauck, Fr., *Die Freundschaft bei den Griechen und im NT.* Festgabe für Theodor Zahn, Lepzig, 1928.
Hauret, Ch., *Notes d'Exégèse: Gen 4, 1: Possedi hominem per Deum*, en *Revue des Sciences Religieuses*, 32 (1958).
Hegel, *La ciencia de la lógica*, tr. de Clemente Fernández en la BAC, vol. 311 (*Los filósofos modernos*).
Heikel, I., *Senecas Charakter und politische Tätigkeit*, Berlin, 1886.
Heinemann, I., *Poseidonios' metaphysische Schriften*, I. Breslau, 1921; II. Breslau, 1928.
Heinze, M., *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg, 1872.
Heinze, R., *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892.
Heliodoro, *Paraphrasis In Eth. Nicom.*, ed. Heylbut.

Hertling, G. von, *Augustinus-Citate bei Thomas von Aquin,* Sitz. der philos. philolog. Kl. B. A. der Wiss. (1904).
Hesíodo, *Theogonia,* ed. Les Belles Lettres.
— *Los Trabajos,* ed. Les Belles Lettres.
Hessen, J., *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus* (1931).
Hildebrand, D. von, *El caballo de Troya en la ciudad de Dios,* tr. C. Ruiz Garrido, Madrid (1969).
Hipólito Romano, *Philosophoumena* (= *Refutatio omnium haeresium*), ed. P. Wendland, en GCS XXVI (1916).
Hirzel, R., *Die Person — Begriff und Name derselben im Altertum,* München, 1914.
— *Der Dialog* I, Leipzig, 1895.
— *Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften* II, Leipzig, 1877.
Holl, K., *Die Naturales Quaestiones des Philosophen Seneca,* Jena, 1935.
— *Urchristentum und Religionsgeschichte,* Die Antike, Bd. I (1925), S. 161 ff.
Horacio, *Opera omnia,* ed. J. C. Jahn - Th. Schmid, Leipzig (1960).
Horst Ullrich, *Grundlagen des Marxismus-Leninismus,* Berlin (1960).
Howald, E., *Die Weltanschauung Senecas in N. Jahrb.* Bd. 35, 1915, S. 353
Husserl, E., *Investigaciones lógicas,* tr. García Morente, Madrid (1929).

Ibscher, G., *Der Begriff des Sittlichen in der Pflichteniehre des Panaitios,* München, 1934.
Immisch, O., *Horazens Epistel über die Dichtkunst.* Philol. Suppl. 24, 3 (1932).
Ireneo, s., *Opera,* ed. A. Stieren, 2 vols., Leipzig (1853).
Ivo, Th., v. *Precursors of Modern Logic,* Encycl. of Philosophy (P. Edwards).

Jaeger, W., *Aristoteles,* Berlin, 1923.
— *Nemesios von Emesa,* Berlin, 1914.
— *Paideia,* Leipzig, Berlin, 1933.
Jámblico, *De Mysteriis,* ed. G. Parthey, Berlin (1857).
— *Protepticus,* Leipzig (1888).
— *Vita Pythagorae,* ed. L. Deubner, Leipzig (1937).
— *De anima* en J. Estobeo, *Anthologium,* vol. I 362-85.454-58).
Jansen, B., *Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae bei Grabmann-Mausbach, Aurelius-Augustinus,* Köln, 1930. S. 111 ff.
Jevons, *Pure Logic, or the logic of quality apart from quality,* London (1864).
Jon, A., *Cicero. — Traité du Destin,* Paris (1933).
Juan Crisóstomo, s., *Opera,* MG 47-64.

Kaerst, J., *Geschichte des Hellenismus,* 2. Auflage. 2. Band. Leipzig, 1926.
Kaerst, Th., *Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum,* München, 1898.
Kälin, B., *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus,* Diss. Sarnen, 1920.
Kargl, J., *Die Lehre der Stoiker vom Staat,* Erlangen, 1913.
Kern, O., *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit,* Die Antike Bd. 6 (1931), S. 302 ff.
Keßler, J., *Isokrates und die panhellenische Idee,* Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Paderborn, 1911.
Kilb, G., *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero,*
Kleinknecht, *v.* λέγω, en Kittel, G. - Friedrich, G., *Theologisches Wörterbuch zum N. T.,* Stuttgart, 1933 ss.

Kneale, W. y M., *The Development of Logic,* Oxford (1962).
König, J., *Diccionario de las Religiones,* tr. E. Valentí Fiol, Barcelona (1964).

Lactancio, *Diuinae institutiones,* ed. S. Brandt, CSEL XIX (1893[5]).
Laín Entralgo, P., *La memoria y la esperanza,* Madrid (1954).
Lang, Fr., v. πῦρ en Kittel, Handw. z. N. Testament VI.
Lange, A., *Geschichte des Materialismus,* Leipzig, 1896.
Langle, R., *Les textes de Ras Shamra-Ugarit,* Paris (1945).
Lantéri-Saura, *La estructura y la forma,* v. *Estructuralismo.*
Lask, E., *Gesammelte Schriften,* II. Bd., ed. Herrigel.
Laum, B., *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike,* Leipzig, 1914.
Leblanc, cf. Ferrater Mora.
Lechner, M., *Erziehung und Bildung in der Antike,* München, 1933.
Lévy-Bruhl, L., *La mythologie primitive,* Paris (1935).
Liber de causis, texto árabe, latino y alemán, ed. O. Bardenhewer, Friburg (1882); entre las obras de Sto. Tomás, ed. Parma, t. XXI (1886).
Lichy, J., *De Servorum conditione quid senserit L. A. Seneca.* Diss. Münster, 1927.
Lindemann, H., *Sondergötter in der Civ. Dei Augustins,* Diss. München, 1931.
Lipsio, cf. *Séneca, opera,* ed. Lemaire.
Litt, Th., *Individuum und Gemeinschaft,* 3. Auflage, Leipzig, 1926.
Lobeck, C., *Aglaophamus,* Regimonti, 1879.
Lochner, R., *Deskriptive Pädagogik,* Reichenberg, 1927.
Lörcher, A., *Das Fremde und das Eigene in Ciceros Büchern de fin. u. acad.,* Halle, 1911.
Lucano, *Pharsalia,* ed. Les Belles Lettres.
Lucilius Iunior (?), *Aetna,* ed. Robinson Ellis (1920), en *Corpus Poetarum Latinorum* de J. P. Postgate.

Madvig, J. N., Introducción a la ed. crítica del *De finibus* de Cicerón, Copenhague (1839, 3.ª ed. 1876).
Magariños, A., *Cicerón.* Barcelona (1951).
Malchin, F., *De auctoribus quibusdam qui Posidonii libros metereol. adhibuerunt,* Rostochii, 1893.
Maluquer, J., *Historia de España,* vol. III (dirigido por M. Pidal).
Manilio, *Astronomica,* ed. F. Jacob, Berlin (1846).
Mansion, A.: *La genèse de l'œuvre d'Aristote,* en *Revue Neoscholastique de Philosophie* (1927).
— *Introduction à la Physique aristotélicienne,* ed. 2, Louvain (1945).
Marchesi, C., *Seneca* (*Studi filosofici diretti da G. Gentile XI*), Messina, 1920).
Marco Aurelio, *In semetipsum libri XII,* ed. H. Schenkl, Leipzig (1913).
Marinescu, J., *Die stoischen Elemente in der Pädagogik Senecas,* München, 1910.
Mario Victorino, *Opera,* ML 8.
— *Traités théologiques,* ed. P. Henry - P. Hadot (1960).
Marrou, H. I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité,* Paris (1948).
Marx, Karl, *Zur Kritik der Nationalökonomie,* en *Marx-Engels, Kl. Schriften.* Cf. Grundlagen.
Mates, Benson, *Stoic logic,* Berkeley y Los Angeles (1953).
Mathieu, G., *Les Idées politiques d'Isocrate,* Paris, 1925.
Máximo Confesor, s., *Opera,* MG 4.90.91.
Mayr, J., *Die Lehre der mittleren Stoa über die Entstehung des Staates,* Burghausen a. S., 1920.

Medico, E. H. del, *La Bible Cananéenne,* Paris (1950).
Messner, A., *Psychologie,* Leipzig, 1934.
Meyer, H., *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik,* Bonn, 1914.
Miraldi, L., *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell' ambiente biblico,* en *Analecta Biblica,* V.
Miranda Barbosa, A., *A essência do conhecimiento,* Coimbra (1947).
Miscelánea Isidoriana, dirigida por J. A. de Aldama, Roma (1936).
Mohrmann, Ch., *Études sur le latin des chrétiens,* Roma (1961).
Mommsen, Th., *Abriss des römischen Staatsrechtes,* Leipzig, 1893.
Montero Díaz, S., *De Caliclés a Trajano,* Madrid (1948).
Montull, T., *Providencia y destino en Séneca,* en *Estudios sobre Séneca,* VIII Sem. de Filosofía (1966).
Moraux, P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote.* Préface par A. Mansion, Louvain (1951).
— *L'exposé de la Philosophie d'Aristote chez Diogène Laërce,* en *Revue Philos. de Louvain,* 47 (1949).
Moreau, J., *La apreciación del tiempo en Séneca,* en *Estudios sobre Séneca,* VIII Sem. de Filosofía, Madrid (1966).
Mueller, E., *De Posidonio Manilii auctore,* Bornae, 1901.
Müller-Freienfels, R., *Die Philosophie der Individualität,* Leipzig, 1921.
Muñoz Alonso, A., *El conocimiento en Séneca,* en *Estudios sobre Séneca,* VIII Sem. de Filosofía (1966).
Muñoz Delgado, V., *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca,* Madrid (1964).
Münscher, K., *RE Pauly-Wissowa,* v. *Isokrates.*

Natorp, v. *Antistenes,* en RE Paulys I, 2541.
Nemesio de Emesa, *De natura hominis,* MG 40; ed. Matthaei (1802).
Neustadt, E., *Der Zeushymnus des Kleanthes,* en *Hermes* 66 (1931).
Niebergall, F., *Das Ideal der Persönlichkeit,* Heidelberg, 1911.
Nonius Marcellus, *De compendiosa grammatica,* ed. L. Müller (1888).
Norden, E., *Beiträge zur Geschichte der gr. Philosophie.* Jahrbuch f. Philol., Suppl. 19, 1893, S. 368 ff.
— *Agnostos Theos,* Leipzig, 1921.
Numenio de Apamea, *Numenius van Apamea,* ed. de Fragmentos por E. A. Leeman, Bruselas (1937).

Olimpiodoro, *Ad Platonis Phaedonem,* ed. W. Norvin, Teubner (1913).
— *In Platonis Gorgiam.*
Oppenheim, L., *Babylonian and Assyrian Historical Texts,* Oxford (1955).
Orbe, A., *Hacia la primera teología del Verbo,* Estudios Valentinianos, vols. I/II, en *Analecta Gregoriana* XCIX, Roma (1958).
— *En los albores de la exégesis iohannea,* Estudios Valentinianos, vol. II, en *Analecta Gregoriana* LIV, Roma (1955).
— *La unción del Verbo,* Estudios Valentinianos, vol. III, en *Analecta Gregoriana* CXIII, Roma (1961).
— *La teología del Espíritu Santo,* Estudios Valentinianos, vol. IV, en *Analecta Gregoriana CLVIII,* Roma (1966).
— *Los primeros herejes ante la persecución,* Estudios Valentinianos, vol. V, en *Analecta Gregoriana* LXXXIII, Roma (1956).

— *La epinoia.—Algunos preliminares históricos de la distinción* κατ' ἐπίνοιαν, Roma (1955).
— *La racionalidad de los irracionales.—Prolegómenos a la Antropología de los SS. Padres,* en *Studia Missionalia* 19 (1970).
Orígenes, *In Iohannem,* ed. Preuschen, CGS X (1903).
— *Contra Celsum,* ed. P. Koetschau, CGS III (1899).
Orosio, Paulo, *Opera,* ML 31; CSEL 5 (1882), 18 (1889).
Otto, W., *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten,* Bd. II, Leipzig, 1908.

Palaifato, *Mythographi graeci,* III.
Papyrus Chrysippi, Λογικῶν Ζητημάτων, ed. Croenert, en *Hermes* 36, pág. 552 sq.; SVF II 96 sq.
Pellegrino, Michele, *Le 'Confessioni' di sant'Agostino,* Roma (1956).
Pepin, J., *Mythe et Allégorie,* Paris, 1958.
Pera, C., *S. Thomae In librum beati Dionysii de Diuinis nominibus expositio,* Roma-Turin (1950).
Philippe, M. D., *La sustancia en la lógica,* en *Studium* 6 (1966).
Planty-Bonjour, G., *Les catégories du matérialisme dialectique,* Dordrecht (1963).
Platón, *Cratylo,* ed. L. Meridier, Les Belles Lettres, Paris (1963).
— *Critias,* ed. A. Rivaud, Les Belles Lettres, Paris (1963).
— *Critón,* ed. M. Croisset, Les Belles Lettres, Paris (1963).
— *Euthydemo,* ed. L. Meridier, Les Belles Lettres, Paris (1964).
— *Fedón,* ed. L. Robin, Les Beiles Lettres, Paris (1963).
— *Fedro,* ed. L. Robin, Les Belles Lettres, Paris (1963).
— *Filebo,* ed. A. Diès, Les Belles Lettres, Paris (1959).
— *Menexenos,* ed. L. Meridier, Les Belles Lettres, Paris (1964).
— *Protágoras,* ed. L. Bodin, Les Belles Lettres, Paris (1963).
— *Sophistes,* ed. A. Diěs, Les Belles Lettres, Paris (1963).
Plauto, *Opera,* ed. Goetz y Schoell (1893-1907).
Plinio, *Naturalis historia,* ed. von Jan, Leipzig (1854-1865).
Plotino, *Ennéades,* ed. y tr. de E. Brěhier, Les Belles Lettres, Paris, 1924-1936; ed. P. Henry - H. R. Schwyzer, Paris-Bruselas (1951-1959).
Plutarco de Queronea, *Moralia,* ed. G. N. Bernardakis, I/VII, Leipzig (1888-1896); ed. C. Hubert, M. Pohlenz, Leipzig (1952-1954).
— *Placita philosophorum,* en *Moralia* II, 1065-1114, ed. Fr. Dübner, Didot (1582).
— *Epitome libri de animae procreatione apud Platonem in Timaeo,* en *Moralia* II, ed. Fr. Dübner, 1260-1263.
— *De stoicorum repugnantiis,* en *Moralia* II, ed. Fr. Dübner, 1263-1295.
— *Compendium libri cuius argumentum est Stoicos quam poetas absurdiora dicere,* en *Moralia* II, ed. Fr. Dübner, 1293-1295.
— *De communibus notitiis,* en *Moralia* II, ed. Fr. Dübner, 1295-1329.
— *Conuiuium septem sapientum,* en *Moralia* I, 173-195. Didot (1885).
— *De Iside et Osiride,* en *Moralia* I, 429-469.
— *De cohibenda ira,* en *Moralia* I, 549-563.
— *De defectu oraculorum,* en *Moralia* I, 499-533.
— *Bruta animalia ratione uti,* en *Moralia* II, de. Fr. Dübner, 1206-1214.
Pohlenz, M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung,* 2 tomos, Göttingen, 1948.
— *Zwei Schriften zur antiken Sozialphilosophie,* en *Göttingische Gelehrte Anzeigen,* 1938, págs. 123-135.
— *Stoa und Semitismus,* en *Neue Jahrb. f. Wiss. u. Judengbildung* (1926).
— Τὸ πρέπον. *Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes,* Nachrichten d. Göttinger Geselschaft A (1933).

— v. *Panaitios,* en RE Paulys XVIII, 2.438.
— *Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen,* Nachrichten der Akademie (1942).
— *Paulus und die Stoa,* Zeitschrift f. wissench. Theologie XLVIII 72 (1943).
— *Die Stoa.—Geschichte einer geistigen Bewegung*[3], Göttingen (1964).
— *Tierische und menschliche Intelligenz bei Poseidonios,* en *Kleine Schriften* I, Hildesheim (1965), ed. H. Dörrie.
— *Götting. Gelehrt. Anz. 1922-1390.* Rez. über Reinhardt und Heinemann.
— *Antikes Führertum,* 1934.
— *Zenon und Chrysipp,* Nachrichten d. Akad. Gött. phil-hist. Kl. (1938), 173-210.
— *Elorduy u. Pöschl,* Romischer Staatsgedangke bei Cicero (1938).
Pöhlmann, R., *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt,* München, 1925.
Poland, F., *Geschichte des griechischen Vereinswesens,* Leipzig, 1909.
Porfirio, *Vita Plotini,* ed. P. Henry - H. R. Schwyzer, en *Ennéades* I, Paris-Bruselas (1951-1959).
— *De abstinentia ab esu animalium,* ed. A. Nauck (*Opuscula selecta*), Leipzig, 1886.
— *Isagoge in categorias,* ed. A. Busse, *Comment. Aristot. graeca* (1887).
— *Vita Pythagorae,* ed. Westermann, Didot (1878).
Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums,* Berlin (1920).
Prantl, C., *Geschichte der Logik im Abendlande,* Leipzig (1927).
Proclo, *In Platonis Parmenidem,* ed. Cousin,

Quintiliano, *Institutiones oratoriae,* ed. Dussault (Lemaire), Paris, 1821-25.

Rábade, S., *La Metafísica de Séneca,* en *Estudios sobre Séneca,* VIII Semana de Filosofía, Madrid (1966).
Rabbow, P., *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung,* Leipzig, 1914.
Reessor, M. E., *The Stoic concept of Quality,* American Journal of Philology, 75 (1954).
— *The Stoic Categories,* Amer. Journ. of Philology, 78 (1957).
— *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy,* Phonix 19 (1965).
Reinhardt, K., *Poseidonios,* München, 1921.
— *Kosmos und Sympathie,* München, 1926.
Reuss, J., *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche,* Berlin (1966).
Reverdin, D., *Entretiens Hardt,* VIII.
Rieth, O., *Grundbegriffe der stoischen Ethik.* Problemata IX.
Rintelen, Fritz-Joachim von, *La 'unidad del género humano' de Séneca,* en Actas del Congr. Internacional de Filosofía, Córdoba (1965).
Rist, J. M., *Stoic Philosophy,* Cambridge (1969).
Robin, L., *La pensée grecque,* ed. 2, Paris (1932).
Rodríguez Navarro, E., *Séneca.—Religión sin mitos,* Madrid (1969).
Rostagni, A., *Il Verbo di Pitagora,* Torino, 1924.
Rousel, P., *Les Cultes Egyptiens à Délos du IIIe - Ier siècle av. J. Ch.,* Paris, 1915-1916.
Rudberg, G., *Forschungen zu Poseidonios,* Upsala, 1918.
Rusch, P., *De Posidonio Lucreti Cari auctore in carmine de rerum natura* VI, Gryphiswaldiae, 1882.
Rutten, Ch., *Les categories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin,* Paris (1961).

Sachs, E., *Die fünf platonischen Körper* (Philolog. Untersuchungen 24), Berlin, 1917.
Sacristán, M., *Introducción a la Lógica y al análisis formal,* Barcelona (1964).
Sale, Antonius, *La Salade,* ed. Knoellinger, Leipzig, 1898.

Sawicki, F., *Das Ideal der Persönlichkeit.*, Paderborn, 1925.

Schäfer, M., *Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero*, München, 1934.

Schmekel, A., *Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin, 1892.

— *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* I, 1938.

Schnorr v. Carolsfeld, L., *Geschichte der Juristischen Person*, München, 1933.

Schulten, A., *Numantia*, 3 Bde., München, 1914-1927.

Schwartz, E., *Charakterköpfe*, Leipzig, 1916.

Schwarz, E., *De M. T. Varronis apud SS. PP. vestigiis*, Jahrb. f. klass. Phil. von Fleckeisen, 16, Supp. (1888).

Semmler, W., *Individuum und Gemeinschaft als soziologisches Problem.*, Diss., Köln, 1920.

Séneca, Lucio (según algunos: Marco) (padre), *L. Annaei Senecae Oratorum et rhetorum sententiae*, ed. H. S. Mueller, Hildesheim (1963).

Séneca, Lucio Anneo, *Opera quae supersunt*, ed. Fr. Haase, Leipzig (1852-1853).

Vol. I : *Diálogos:* I. *De providentia.* — II.II.IV (lib. I/II). — V (lib. III). *De ira ad Nouatum.* — VI. *Ad Marciam de consolatione.* — VII. *Ad Gallionem de uita beata.* — VIII. *Ad Serenum de otio.* — IX. *Ad Serenum de tranquillitate animi.* — X. *Ad Paulinum de breuitate uitae.* — XI. *Ad Polybium de consolatione.* — XII. *Ad Heluiam matrem de consolatione. Epigrammata super exilio* (cf. ed. de C. de Prato: *Gli Epigrammi attributi a L. A. Séneca*, Adriatica editrice, 1955). *Ludus de morte Claudii* (cf. *Apocolokyntosis*, ed. y tr. inglesa de Heinemann, ed. Loeb class, London, 1961). *Ad Neronem Caesarem de Clementia libri II.*

Vol. II : *Ad Aebutium Liberalem de beneficiis libri VIII.*
Ad Lucilium naturalium quaestionum libri VII.

Vol. III: *Ad Lucilium epistularum moralium libri XX* (*epp.* 124).
De amissis L. Annaei Senecae libris testimonia ueterum et fragmenta ex iis seruata. — *Epistulae Senecae in Paulum et Pauli in Senecam.* — *Index rerum memorabilium.*

— Vol. III: *Ad Lucilium epistulae morales*, ed. O. Hense, Leipzig (1914).

— Ediciones de Les Belles Lettres (Paris) (texto crítico y tr.).
Tragédies, 2 tomos, ed. L. Hermann (1961).
De la clémence, ed. tr. F. Prechac (1961).
Des bienfaits, 2 tomos, ed. F. Prechac (1961).
Dialogues, ed. A. Bourgery - R. Waltz, 2 tomos (1962).
Questions Naturels, 2 tomos, ed. P. Oltramare (1961).

Servio, Mauro, *Commentarius in Virgilii Bucolica, Georgica et Aeneiden*, ed. H. Hagen 1878-1902).

Sevenster, J. N., *Paul and Stoa*, Leiden (1961).

Sexto Empírico, *Opera*, ed. H. Mutschmann, 3 vols., Leipzig (1912-1914); ed.[2] R. G. Bury (con tr. inglesa), en *Loeb Class.*, London 4 vols. (1961).

Correspondencia entre las ed. de Leipzig (= Bekker) y Bury:

BEKKER		BURY (LOEB CLASSICAL LIBRARY)
1 Adu. mathemat.	Vol. IV:	Adu. math. I = Adu. grammaticos
2		Adu. math. II = Adu. rhetores
3		Adu. math. III = Adu. geometras = Adu. dogmat. I
4		Adu. math. IV = Adu. arithmet. = Adu. dogmat. II
5		Adu. math. V = Adu. astrologos
6		Adu. math. VI = Adu. musicos

7	Vol. II:	Adu. logicos I
8		Adu. logicos II
9	Vol. III:	Adu. physicos I = Adu. dogmaticos III
10		Adu. physicos II = Adu. dogmaticos I
11		Adu. ethicos = Adu. dogmaticos V
Pyrronicae hypotyposes	Vol.	I = Pyrronicae hypotyposes (3 libros).

Seyffert, M., *Ciceros Laelius mit einem Commentar*², Leipzig, 1876.

Simplicio, *In Aristotelis categorias*, ed. C. Kalbfleisch, en *Commentaria in Arist. graeca*, Berlin (1907).

— *In Aristotelis physicam*, ed. Diels, en *Commentaria in Aristotelem graeca*.

— *In Aristotelis de anima*, ed. Hayduck, en *Commentaria in Arist. graeca.*

Solmsen, F. (sobre la obra *Die Sozialphilosophie der Stoa*), en *American Journal of Philology*, 58 (1937).

Spann, Othmar, *Kategorienlehre*, Jena, 1924.

Spanneut, M., *Le Stoicisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris (1957).

Stahl, J. M., *Kritisch-historische Syntax des gr. Verbums*, Heidelberg, 1907.

Stammer, A., *Die* ἐγκύκλιος παιδεία *in dem Urteil der griechischen Philosophenschulen*, Kaiserslautern, 1912.

Steenberghen, F. van, *La philosophie de St. Augustin*, en *Revue Neoscolastique de Philosophie* (1932) págs. 366-387, (1933) págs. 5-177.

Stein, Pr. L., *Die Psychologie der Stoa*, 2 vol., Berlin, 1886.

— *Die Erkenntnistheorie der Stoa*, Berlin, 1888.

Stenzel, J., *Metaphysik des Altertums*, München, 1931.

Stelzenberger, J., *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München, 1933.

Stern, W., *Person und Sache*, 3 Bde., Leipzig, 1906-1924.

Stobaeus, I., *Eclogae*, ed. C. Wachsmuth y O. Hense, 2.ª ed., Berlin (1958).

Stoiciens (Les), Texts traduits par E. Bréhier, Paris (1954).

Strache, H., *Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon*, Phil. Untersuchungen (26), 1921.

Stroux, J., *Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano*, 1939, I.

Suárez, F., *De Deo Uno et Trino*, en *Opera omnia* I de Vivès, Paris (1856).

— *De bonitate et malitia humanorum actuum*, vol. IV.

Svoboda, K., *L'Esthétique de Saint Augustin et ses sources*, Brno, 1933.

Tácito, *Annales*, ed. H. Goelzer, Paris (1938-1947).

Temistio, *Paraphrasis in Aristotelis De anima*, en *Commentaria in Arist. graeca.*

— *Paraphrasis in Arist. An. priora*, ed. M. Wallies, Berlin.

Teodoreto de Ciro, *Opera*, MG 80-84.

— *Thérapeutique des maladies helléniques*, 2 vols., ed. P. Canivet, en *Sources chrétiennes* 57, Paris (1958).

Tertuliano, *De anima*, ML 2; ed. y comentario de J. H. Waszink, Amsterdam (1947).

Theiler, W., *Vorbereitung des Neuplatonismus*. Problemata I, Berlin, 1930.

— *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin (1966).

Tito Livio, *Historia romana*, ed. y tr. inglesa de B. O. Foster, 14 vols., Heinemann, Londres (1959-1961).

Tomás de Aquino, sto., *Opera omnia*, 25 tomos, Parma (1852-1873).

Tovar, A., *Vida de Sócrates,* Madrid (1946).
— *Lingüística y Filología clásica,* Madrid (1944).
Trendelenburg, A., *Kategorienlehre,* Berlin, 1846.
Trillitzsch, W., *Senecas Beweisführung,* Berlin (1962).
Troeltsch, E., *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie,* Ausgabe Baron, Tübingen, 1925.

Überweg-Prächter, *Die Philosophie des Altertums.* 12. Auflage, Berlin, 1926.
Urráburu, J. J., *Institutiones philos. Ontologia,* Valladolid, 1891.
Usener, H., *Ein altes Lehrgebäude der Philologie.* Kleine Schriften II. S. 265 ff. Leipzig, 1913.
— *Epicurea,* Leipzig, 1887.

Vaihinger, H., *Die Philosophie des Als Ob.,* Berlin, 1911.
Valente, M., *L'Éthique stoicienne chez Ciceron,* Paris-Porto Alegre (1956).
Vega, A., *Introducción a la Filosofía de San Agustín,* El Escorial, 1928.
Vera, F., *Séneca,* en *Biblioteca de la Cultura Española,* Madrid, 1934.
Verbeke, G., *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à saint Augustin, étude philosophique,* Paris-Louvain, 1945.
Vetter, G. A., *El materialismo dialéctico soviético,* tr. C. J. Vega, Buenos Aires (1950).
Virieux-Reymond, A., *La logique et l'épistémologie des Stoïciens. Leurs rapports avec la logique d'Aristote, la logistique et la pensée contemporaine.* Avec une préface de E. Bréhier, Lausanne (1949).

Wendland, P., *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum,* Tübingen, 1912.
Wenger, L., *Institutionem des römischen Zivilprozessrechts,* München, 1925.
Westermann, A., *Platon,* I. Bd., Berlin, 1919.
Westermann, W. L., *V. Sklaverei RE Pauly-Wissowa-Kroll.* Suppbd. VI.
Wilamowitz-Moellendorff, U., v. *Plato II,* Berlin, 1919.
Winternitz, M., *Geschichte der indischen Literatur,* Leipzig, I, Bd., 1905. 3. Bd., 1922.

Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen,* 4. Auflage III, 1, Leipzig, 1909.
Ziebarth, E., *Aus dem griechischen Schulwesen,* Leipzig, 1909.
Ziebis, W., *Der Begriff der φιλία bei Plato,* Breslau, 1927.
Zielinski, Th., *Antike Humanität,* en *Neue Jahrb. für Klass. Altert.* I, 1898.
Zucker, F., *Syneidesis-Conscientia.* Jenaer Akad. Reden. Jena, 1928.

ÍNDICES

La exposición global del Estoicismo necesita de índices que la completen en un doble aspecto esencial. 1.º El de facilitar al lector el estudio directo de los materiales empleados, especialmente las fuentes contradictorias de los pasajes estoicos y antiestoicos. Si se ha de conocer la Estoa, es un deber ineludible no ahorrar esfuerzo alguno del método científico para servicio del lector en el examen crítico de la documentación e información sobre el Estoicismo, movimiento ideológico evolutivo, que arranca de la antigüedad prehistórica y desemboca en la cultura cristiana y medieval en continua discusión con las escuelas griegas. 2.º El otro aspecto es la ordenación sistemática de los pasajes alegados, a poder ser siguiendo normas homogéneas y colecciones de fácil acceso. Esta ordenación ha constituido siempre una grave dificultad para los mejores maestros del Estoicismo, mucho más en un trabajo de muchos años ocasionalmente realizado durante largos años en bibliotecas múltiples, no siempre bien surtidas. En este punto somos conscientes de no haber llegado a la perfección, y esperamos que los estudiosos del Estoicismo lo sabrán comprender con el generoso ideal de superar las dificultades que aún restan para iluminar la historia del Pórtico, y especialmente las diversas perspectivas que presenta en autores de épocas distintas y tan variadas ideologías. En las abreviaturas y siglas nos limitamos a las más elementales.

ABREVIATURAS Y SIGLAS

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.
CAG	Comentaria in Aristotelem Graeca.
CD	Corpus dionysiacum.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Viena.
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Leipzig.
MG	Migne. Patrologia Graeca.
ML	Migne. Patrologia Latina.
RE Paulys	Real-Enzyclopädie der klassisch. Altertums Wissenschaft (Pauly-Wissowa-Kroll).
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta (Arnim). Índices de Adler.
*	El signo * precede a las páginas del volumen II.

ESQUEMAS Y CONCEPTOS

En la imposibilidad de presentar un léxico completo de los términos y conceptos, se escogen los de mayor importancia metafísica en el sistema estoico. Un catálogo más copioso de pasajes puede verse en SVF.

En el vol. I abundan más los conceptos metafísicos fundamentales. En el vol. II —cuyas págs. van precedidas del signo *— se desarrollan sumariamente esquemas integrados en el sistema estoico. El signo § designa un párrafo de D. Laercio.

Abstracción (ἀφαίρεσις): a. = sustracción 186; ausencia de ab. formal en las categorías 226; unión con Dios por a. 235; a. eminencial (ὑπεροχική) 235; a. no privativa (μὴ κατὰ στέρησιν) 236, 241; a. física, gramatical, lógica (no eminencial) de Simplicio 241: la a. *a materia* (= formal) de los escolásticos, ajena a Aristóteles *320.

acción: *res quae in agendo fiunt* (Varrón) 213: lo eficiente o actuante (δρῶν ἢ ποιοῦν) es cuerpo 245; *qui agant, ubi agant, quando agant, quid agant* (Varrón) 215; categorías de la a. y la pasión 217; a. de resultancia 207 n. 312; relativismo de lo activo-pasivo 244 ss.; ποιοῦν ἢ πάσχον 127, 243, 255: Dios el Hacedor 243; el *hacer* = lo erguido 255; a. en las categorías 257; *passio* y *propassio* (πρόπαθος) *47, *140; activismo cognoscitivo 169, adamá = hombre ctónico *179.

ἀχώριστον = inseparable 128.

ad-alteridad: (τὸ πρὸς ἑτέρῳ νοούμενον) 279; la a. categoría interrelacional (πρός τί πως ἔχον) 206; la a. base de la Metafísica social, ética y jurídica 208; a. en las relaciones divinas y humanas 207; a. = categoría objetiva 207.

adfectus = perturbatio = πάθος definiciones y clasificación, cf. en *Estoicismo-Ética*: τόπος de las pasiones; πάθος = πεῖσις 172, 255; cf. v. *acción*: πάσχον lo contrario de ποιοῦν; π. destrucción de la personalidad 281.

adsensio = adsensus = συγκατάθεσις: la a. procede del *hegemonikón* 111; a. comprehensiva 171; a. volitiva *43; a. previa a la fe *44; a. λογική, sujeto de tendencias *44, *45; prudentia... a. non habet 316.

adulterio: condenación del a. en Séneca, Musonio *264, *265, *266

aër = aire, éter: aërem esse deum 151, 244.
aestimatio (ἀξία); a. doxa = claritas y kabhod 52; a. jerárquica de los bienes 54-57; administración y estimabilidad *102 ss.

aeternitas, cf. Tiempo. Aetates hominis 183.

ἀγαθόν, cf. bonum.

es propio del sujeto *65; afinidad l. estoico-pitagórica *66 ss.

II. — Ética: 1.° *Aspecto antropológico*: φersu-φersuna (etrusco) = persona *74; πρόσωπον = persona trágica, sacral (a personando) *75; persona humana ideal = Clarano = nudus animus *76, *114; inmortalidad personal *77; cf. Persona.

2.° *Los* τόποι *de la parte moral* *78; a) *La tendencia* (ὁρμή); cuestiones pertinentes al hombre *78, *79; supremacía sobre el mundo animal *79; constitución = *commendatio* ajustada a la naturaleza *80; la *conciliatio* (οἰκείωσις) en Cicerón *80 y Séneca *81; impugnación de la tesis hedonista de Epicuro (Séneca) 178-185; esquema de la controversia en Diocles *340, §§ 86, 87; la *constitutio* (σύστασις) *82; la *recta ratio* (ὀρθὸς λόγος) conforme a la naturaleza *83; conformidad a la naturaleza del todo (Cleantes), o particular (Crisipo); perversión (διαστροφή) de las tendencias naturalmente impervertibles del ser racional por ocupaciones externas, y enseñanzas sociales *84, *340, § 89; subrepentibus uitiis in tyrannidem regna conuersa sunt 356; génesis de la personalidad desde la πρώτη ὁρμή = tendencia primera *85; galería de personajes (Cicerón) *85; normas para la formación personal *89; familiarización constitutiva (οἰκείωσις) y alienación mortal (ἀλλοτρίωσις) *90; aditamentos personales (ἐπιγεννήματα) *91; consecuencias pedagógicas y concepto de persona en Séneca *92 ss.; persona independientemente de atributos naturales y socioeconómicos *96. b) *El* τόπος *del Bien*: preliminares históricos (arameos) 81 ss.; esquema de Diocles en Laercio *341 ss., §§ 94-100; el Sumo Bien *98; inclusión de los bienes y males en la primera razón seminal humana *99; actividad del lógos (= *animus*) en la formación del bien honesto infinito *99, *100; criterios sobre administración de bienes *102-*108; el deber, officium = καθῆκον, impuesto por el lógos a principiis naturae artificiose ambulantis 53 en cada situación natural *109; prerrequisito del αὐτεξούσιον *110; el deber perfectamente recto = κατόρθωμα *112; clasificación de los bienes *113, *341, §§ 94 ss.; desacuerdo con los peripatéticos *121.

3.° *El* τόπος *de las pasiones y de la virtud* *125: a) Notas históricas sobre el mal *125 s.; la perturbatio = ὁρμὴ πλεονάζουσα, tendencia desbordada, ἄλογος-irracional, κίνησις παρὰ φύσιν (movimiento antinatural), πτῶσις ψυχῆς, caída psíquica, enfermedad, aegritudo = νόσος, debilidad = ἀρρώστημα *127; errores, causa del vicio = πάθος: gran opinión del dinero, mala educación *129; la opinio recens (πρόσφατος, de moda) *130-133; oposición Crisipo-Posidonio *135; la pasión ἀτονία del hegemonikón *137, πονηρὸς λόγος *136; el iracundo en Séneca *138 ss.; camino del vicio a la virtud (adelantamiento, profectus = προκοπή) *144; la virtud, disposición equilibrada (διάθεσις ὁμολογουμένη) *144; lo valioso en la axiología (ἀξία *147); génesis del vicio *149. b) Antídotos: el otium contemplativo, la pobreza, la meditación de la muerte *150-157; el sabio y el *adfectator sapientiae* (προκόπτων) *157 ss.; la claritas = δόξα del virtuoso *164 ss.; concepto de la claritas del Occidente (ep. 102 de Séneca) *165 ss.; síntesis de los conceptos divergentes del Oriente y Grecia *167 ss.; la inmortalidad (Séneca y cristianismo) *168 ss.

c) El tiempo en la duración real de los actos morales *170 ss.; la tesis estoica desfigurada (Plutarco, Alejandro) *171 ss.; unión y subsistencia histórica de las partes del tiempo *172; concepto de Séneca *173; el ps. Areopagita *174; Laercio *349, § 141; prolongación del tiempo (παράτασις = distentio) *175; esquema estoico *177; tiempo y eternidad en los neoplatónicos *181; Plotino


EX LIBRIS
ARMAUIRUMQUE

INDICE DE CITAS

SAGRADA ESCRITURA

AUTORES ANTIGUOS

Dial. IV: *De ira II*

Dial. V: *De ira III*

Dial. VI: *Ad Marciam de consolatione*

Dial. VII: *Ad Gallionem de uita beata*

Dial. VIII: *Ad Serenum de otio*

Dial. IX: *Ad Serenum de tranquillitate*

Dial. X: *Ad Paulinum de breuitate uitae*

Dial. XI: *Ad Polybium de consolatione*

Dial. XII: *Ad matrem Heluiam de consolatione*

Ludus de morte Claudii

De clementia

De beneficiis

Naturales quaestiones

Epistulae

Fragmenta

In categorias (Kalbfleisch)

Sirianus (Bekker)

Stobaeus Ioannes (Wachsmuth)

Ecl. ethicae

NOMBRES PROPIOS[1]

[1] Las páginas correspondientes al vol. II van precedidas del signo *.



ÍNDICE GENERAL DEL TOMO II

I

EN TORNO A LA LÓGICA

II

SISTEMA MORAL

III

PROBLEMAS SOCIALES

Págs.

IV

NATURALEZA Y DIOS

BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

Dirigida por ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ

1. Jacques Leclercq: *Las grandes líneas de la filosofía moral.* Tercera edición. 432 págs.
2. Mariano Yela: *Psicología de las aptitudes* (*El análisis factorial y las funciones del alma*). Agotado.
3. Louis de Raeymaeker: *Filosofía del ser* (*Ensayo de síntesis metafísica*). Segunda edición revisada. 1.ª reimpresión. 410 págs.
4. Louis de Raeymaeker: *Introducción a la filosofía.* Segunda edición. 1.ª reimpresión. 362 págs.
5. Fernand van Steenberghen: *Epistemología.* Segunda edición. 338 págs.
6. Fernand Renoirte: *Elementos de crítica de las ciencias y cosmología.* 1.ª reimpresión. 274 págs.
7. Ángel González Álvarez: *Manual de Historia de la Filosofía.* Tercera edición. 1.ª reimpresión. 620 págs. 16 láminas.
8. Fernand van Steenberghen: *Ontología.* Segunda edición corregida. 320 págs.
9. Alois Dempf: *Metafísica de la Edad Media.* 290 págs.
10. Joseph Maréchal, S. J.: *El punto de partida de la metafísica* (*Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento*). 5 vols. 296, 310, 371, 542 y 607 págs. Segunda edición, en prensa.
11. Wilhelm Capelle: *Historia de la filosofía griega.* Segunda edición, en prensa.
12. Étienne Gilson: *La filosofía en la Edad Media* (*Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*). Segunda edición. 1.ª reimpresión. 732 págs.
13. Alois Dempf: *La concepción del mundo en la Edad Media.* 236 págs.
14. Alois Dempf: *Ética de la Edad Media.* 208 págs.
15. José M.ª Rubert y Candau: *El sentido último de la vida.* Premio «Raimundo Lulio» del C. S. I. C. 270 págs.
16. Philipp Lersch: *El hombre en la actualidad.* Segunda edición. 186 páginas.
17. Edgar de Bruyne: *Estudios de estética medieval.* 3 vols. 387, 435 y 426 págs.
18. Luis Rey Altuna: *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos.* 506 págs.
19. José Camón Aznar: *El ser en el espíritu.* 318 págs.
20. Theodor Steinbüchel: *Los fundamentos filosóficos de la moral católica.* 2 vols. 534 y 326 págs.
21. Luis Cencillo: *Experiencia profunda del ser* (*Bases para una ontología de la relevancia*). 366 págs.